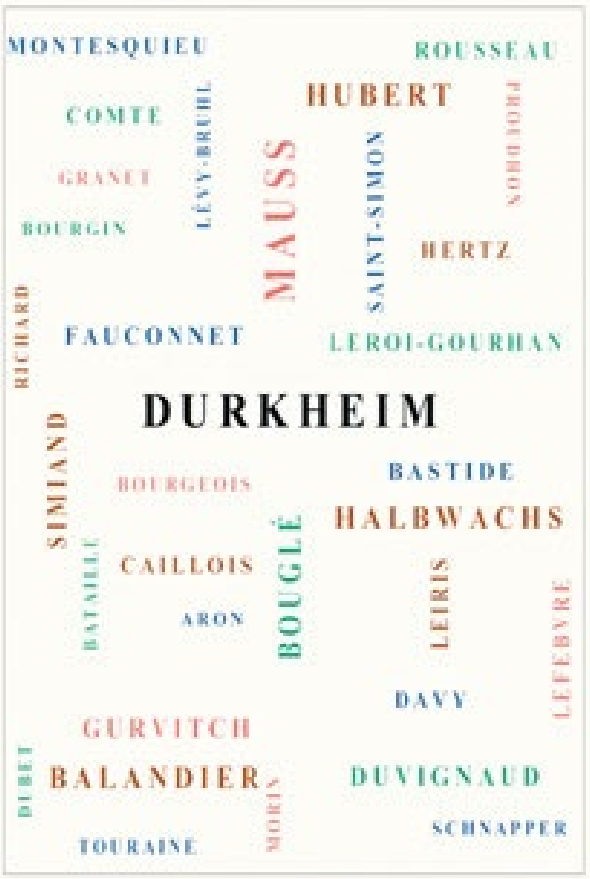

Salvador Juan

La Escuela Francesa de Socioantropología

PUV
Universitat de València

Salvador Juan

La Escuela Francesa de Socioantropología

Entre disciplina científica y compromiso social

Prismas

Salvador Juan

La Escuela Francesa de Socioantropología

Entre disciplina científica y compromiso social

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

© Salvador Juan, 2013

© De esta edición: Universitat de València, 2013

Publicacions de la Universitat de València

Arts Gràfiques, 13 – 46010 València

Diseño de la colección: Inmaculada Mesa

Corrección y maquetación: Communico, C. B.

Ilustración de la cubierta:

Jef Palau www.orangedotmedia.com

ISBN: 978-84-370-9348-2

Edición digital

AGRADECIMIENTOS

Sin la invitación de Ernest Garcia, su idea de publicar mi curso, su largo y minucioso trabajo de relecturas a mi lado (o frente a mí…), así como sus numerosos consejos, este libro nunca hubiera existido. Le debo mucho. También le agradezco a Gustau Muñoz su ayuda atenta y sus lecturas en este aspecto.

Desde Francia, las correcciones de mi compañera Marie-Paule (más «española» que yo por ser profesora de castellano) y su larga tarea en los primeros textos de cursos escritos, los repetidos estímulos de mi amigo Jean-Louis Laville, el aliento dado desde l'aislf por Michel Messu o por Marc-Henry Soulet, también las propuestas de François Dubet y de Philippe Steiner, me han ayudado realmente.

Por supuesto, no puedo olvidar los comentarios y las recomendaciones, a lo largo de nuestras conversaciones, de uno de los principales representantes y prolongadores de la Escuela francesa de socioantropología, Georges Balandier. Pero a él no le debo solo informaciones, datos y algunas veces lecciones, sino el hecho de ser socioantropólogo, es decir, mucho más.

Índice

INTRODUCCIÓN

1. FUENTES Y RAÍCES DE LA EFSA EN LAS LUCES FRANCESAS Y EN LOS DEBATES SOCIALES DEL SIGLO XIX

1.1. Montesquieu y Rousseau: precursores, según Dur kheim (y Lévi-Strauss), de la socio(antropo)logía

1.2. La efervescencia sociopolítica y científica del siglo XIX como alimento de la EFSA

2. LA SOCIOLOGÍA CIENTÍFICA DE DURKHEIM Y EL NACIMIENTO DE LA EFSA

2.1. Las definiciones del hombre y de lo social

2.2. Del muy frío método sociológico a los calientes principios de justicia y de progreso

2.3. Colaboraciones académicas y compromisos colectivos de los durkheimianos

3. AFIRMACIÓN DE LAS PROBLEMÁTICAS Y DE LOS ENFOQUES DE LA EFSA DURANTE EL SEGUNDO PERIODO: 1918-1945

3.1. El peso de la antropología y el idealismo algo materialista de la EFSA

3.2. Unos enfoques sobre las estructuras de clases y la morfología social que no olvidan las mentalidades y los requisitos del conocimiento

4. PROLONGACIONES DE LA EFSA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX, SU VIGENCIA HASTA HOY

4.1. El entorno de los Cahiers Internationaux de Sociologie, o la pareja Gurvitch-Balandier

4.2. La diversificación de los temas de la EFSA en el periodo 1960-1980

4.3. Actuales supervivencia y difusión de la EFSA en la socioantropología

CONCLUSIÓN GENERAL

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y DE SIGLAS

INTRODUCCIÓN

Cuando mi colega y amigo Ernest Garcia me propuso ofrecer un curso sobre la Escuela Francesa de Socioantropología (efsa), en un intercambio Erasmus, mi aceptación entusiasta fue inmediata, aunque pueda parecer algo temeraria porque es un empeño que obliga a viajar entre decenas de textos y autores en pocas horas de curso. Seguramente cabe sospechar alguna pasión, en el sentido antiguo del término, una pasión escondida que debería inquietar y molestar al sociólogo. ¿No será esta pasión el síntoma de una ideología? ¿O de rasgos identitarios y biográficos personales? Es posible que sí, pero ¿tan grave sería? Durkheim me habría contestado que la sociología «no valdría una hora de esfuerzo si fuese solamente especulativa», [1] es decir, orientada únicamente al conocimiento y para nada a la acción. El mismo Durkheim y sus seguidores siempre defendieron, a la vez y sin contradicción, por una parte, el principio de una fuerte implicación en los debates político-sociales y, por otra, los protocolos de investigación neutros, científicos, que alejan las opiniones personales… Ya volveremos sobre este tema. Lo que importa ahora es dar cuenta del sentido del término compuesto, que por razones de comodidad designaremos por sus siglas: EFSA.

Sin duda, se puede legítimamente discutir y hasta negar el hecho de la existencia de una EFSA como tal. Georges Balandier, que no solo pertenece a ella sino que ha sido un eslabón importante en la misma, dice que no es una auténtica escuela; [2] y que la debemos considerar más bien como una corriente del pensamiento socioantropológico. Es verdad que no se trata de un paradigma claramente identificado dentro de la historia del pensamiento social (como se acostumbra a considerar el funcionalismo, el estructuralismo o el individualismo). ¡Pero tampoco hay tanta coherencia, ni ningún conformismo de tipo militar, en la «Escuela de Frankfurt» y menos aún en la «Escuela de Chicago», lo que nunca impidió el uso del término escuela! Algunos colegas especializados en el comentario o exégesis de textos y de autores dicen que la EFSA es una mera red, apenas algo más que una cuadrilla de amigos,[3] un grupo profesional de filósofos convertidos a la sociología naciente cuyo principio de unidad sería solamente de tipo corporativista. No comparto estas caracterizaciones de la EFSA, ni la visión utilitarista del mundo que determina la última de ellas: un planteamiento,

justamente, weberiano y estadounidense o anglófono mucho más que durkheimiano.

Por utilizar conceptos de Weber: la orientación de acción de la EFSA no es racional solamente en su finalidad, solamente en la medida en que comporta intereses de carrera personal de sus miembros; aunque ese detalle no sea falso sería algo reduccionista y tramposo quedarse ahí. Pues los apoyos académicos para obtener puestos universitarios no se comprenden únicamente por el interés; también entra lo que Weber y sus seguidores llaman orientación de valor. Y ellos saben perfectamente lo que quiere decir eso, ya que han pretendido invalidar muchos análisis durkheimianos alegando que son de orientación holística (es decir, socialista, tal como lo perciben en su espíritu de liberales o, algunas veces, de gente francamente de derechas). Seamos más serios que estos individuos: todos tenemos opiniones, ideologías y creencias. Ser científico social no es negar esta evidencia, sino ser capaz de sublimar las pasiones en protocolos de investigación neutros y reproducibles o controlables, es decir, realistas. Ser durkheimiano –que es lo que trata de ser desde hace treinta años un servidor, y con orgullo– es combinar la sociología y la antropología: es lo que queremos hacer realidad en los departamentos de ambas universidades, la de Valencia y la mía, la de Caen, en Francia, lo mismo que pretenden algunas otras, así como varios seminarios de la ehess (École des Hautes Études en Sciences Sociales). Eso significa abrir un poco más el ángulo de observación y no detenerse en intereses individuales, estén o no iluminados por pasiones políticas. Hay algo no digo falso sino estrecho en ese individualismo que siempre combatió a la EFSA (y que recíprocamente ha combatido la efsa).

Cuando el fundador, el artífice de esta escuela sociológica, Durkheim, escribe sus primeros textos, aunque sean también criticables desde varios ángulos, se da desde el principio el sentido de la solidaridad humana, la búsqueda de la cohesión social, una perspectiva institucional para interpretar la acción y el pensamiento humano; no solo porque lo sedimentado en el pasado histórico y en la cultura explica muchas cosas, hechos y sucesos, sino porque los seres humanos actúan permanentemente para cambiar estas instituciones y crear otras nuevas. No se debe solo al azar de las circunstancias docentes que los dukheimianos se implicaran en la creación de servicios públicos (por ejemplo de

educación o de cultura) o de organizaciones, privadas pero solidaristas, como las asociaciones (las cooperativas obreras en particular). Fue también por gusto y voluntad de aplicar los valores, a la vez de orientación científica y de orientación social, constitutivos de la efsa.

Ese sentido de la solidaridad es lo que los miembros de la EFSA 1, y entre ellos los de presencia más prolongada (Mauss, Fauconnet, Bouglé y Halbwachs), aplicaron durante cincuenta años, tanto en las relaciones entre ellos mismos como hacia afuera. Lo que han dejado en la historia no se puede evaluar solamente hablando de este periodo o de estos seres como de un momento petrificado del tiempo, como un estrato que aparece de repente y muere un día sin consecuencias. Tiene anterioridad y futuro. La fuerza de la EFSA, tomando la metáfora botánica de un árbol, no reside solo en el tronco constituido por los «durkheimianos» durante los cincuenta años centrales (1890/95-1940/45), sino también en las potentes raíces que producen savia desde unos 150 años antes de ese periodo (desde el Siglo de las Luces, en el caso francés); y, además, en el polen o las semillas que este sólido roble ha conseguido diseminar en toda la socioantropología francesa y mundial hasta hoy. Hay que añadir que la fuerza de la EFSA no reside solamente en los sociólogos que asumen o reivindican esa filiación (lo que es mi caso), sino también en los conceptos, el espíritu o los razonamientos de los que son durkheimianos sin saberlo, sea por ignorancia, sea con la paradójica ingenuidad de quienes pretenden combatir el durkheimismo utilizando planteamientos de la misma efsa…

No podría estar yo hablando de la EFSA (con mi identidad y mis pertrechos académicos de hoy), si no hubiera sido por este devenir de las ideas y de las perspectivas, y también de la solidaridad docente. Los durkheimianos están desde el principio (es decir, desde finales del siglo XIX) esparcidos por varias universidades francesas desde donde cada uno de ellos envía semillas. Incluso en una universidad de tamaño mediano como la mía, la de Caen,[4] universidad que tiene sin embargo una muy larga historia, ya que se creó en 1432, poco después que la de Salamanca o la Sorbona y en la que uno de los principales durkheimianos –Halbwachs– dio cursos. Los miembros de la EFSA se apoyan sobre todo en la Sorbona y en el Collège de France. Después, parcialmente, en la ephe y la ehess del cnrs.[5] También en las universidades de provincias, como se

decía entonces: Burdeos, Estrasburgo, Toulouse, Caen, etc. Crean una revista que mantiene la cohesión durante medio siglo, L'Année sociologique (El año [o el anuario] sociológico); una revista que, después de la Segunda Guerra Mundial, será reemplazada en esta función por Les Cahiers internationaux de sociologie (Cuadernos internacionales de sociología, o cis). Desde los años 1950, las semillas se diseminaron todavía más con la creación de la aislf (Association Internationale des Sociologues de Langue Française), fundada por Georges Gurvitch y Henri Jeanne en 1956, que sigue funcionando en la actualidad.

Personalmente, desde muy pronto en mi vida profesional he pertenecido a esa asociación, la aislf. Como el socioantropólogo Balandier, que fue alumno de Halbwachs en la Sorbona antes de convertirse él mismo en profesor. Balandier empezó verdaderamente su trabajo de integración socioantropológica con Gurvitch; y fue dirigente de la aislf, además de convertirse en el alma pater de la revista cis durante el largo periodo que va de 1960 hasta 2010, es decir, 50 años. Él publicó tres de mis libros en su colección de las Presses Universitaires de France (puf). También se han publicado varios de mis textos en los cis. Es decir, que pertenezco al ámbito extenso y prolongado de la efsa. Sería absurdo y ridículo suponer, a la manera utilitarista, que Balandier me ayudó por su interés individual (en aquellos tiempos él ya tenía libros traducidos a numerosos idiomas y en 1991, cuando publicó mi primer libro, no me conocía de nada)… Igualmente absurdo sería pensar que, hoy en día, yo continúo escampando semillas durkheimianas por interés personal, pues mi carrera ya está detrás de mí. ¡Y la defensa de la EFSA y de la ecología, mis dos pasiones, me ha comportado varios obstáculos personales en el mundo académico! Se podría decir, de modo polémico, que siempre es difícil tener razón frente a la mayoría de los demás… La EFSA es seguramente una auténtica escuela por estas razones: porque la defiende gente que no tiene interés personal en hacerlo y porque se ve atacada por la vecindad, lo que es una manera indirecta de considerarla como un paradigma del pensamiento socioantropológico. Yo solo soy una, entre tantas, de sus tardías encarnaciones. Quizás me dirán ustedes que estar dentro impide ver claramente lo que pasa. Sin embargo, para el socioantropólogo, estar dentro de lo que se observa no es un obstáculo, sino más bien una necesidad garante de fiabilidad en la investigación, aunque los «rodeos»[6] sean también provechosos.

Ahora bien, el hecho de que, por voluntad de filiación intelectual, uno se considere hijo espiritual y seguidor de un grupo de autores no es suficiente para que se pueda legítimamente hablar de una auténtica escuela sociológica. ¿No será la EFSA, al contrario, algo puramente artificial, como una empresa de propaganda colectiva? ¿Cuál es su grado de realidad, más allá del grupo de amigos que casi todos llamamos ahora «los durkheimianos», y que algunos llamamos la efsa? Concretamente ¿cuál sería el principio de unidad de la galería de retratos que voy a presentar, sobre todo cuando se empieza con antepasados del Siglo de las Luces y se acaba hoy en día? Planteo la pregunta desde el punto de vista del científico, pero sin dejar de pensar que –hablando epistemológicamente como Bachelard, quien lo escribe 20 años antes que Popper– el verdadero científico, lo repito, no es el que busca la imposible verdad o realidad, sino el que propone ideas, planteamientos y protocolos realistas, es decir, que se puedan comprobar, verificar,[7] muchas veces reproducir. Más allá de eso, el científico es también el que da sentido a los resultados de investigación, los suyos o los de los otros… El principio de unidad de la EFSA, pues, es el siguiente: si consideramos los hechos sociales a la vez como cosas objetivas o subjetivas y como obras humanas –es decir, destacando el componente institucional de los hechos y viendo cómo esas instituciones se difractan en los actos personales–, debemos identificar factualmente los procesos intelectuales y la objetividad de lo que pretendemos observar. Entonces, aumenta la probabilidad de que consigamos liberarnos de los riesgos de lo arbitrario producido por demasiado subjetivismo o demasiada pasión.

Quedan dos ultimas dificultades pedagógicas en el ejercicio que me propongo realizar. Primero, el riesgo de fastidiosa enumeración, más o menos lineal, de hechos, ideas, textos y autores; segundo, la frecuente ilusión finalista que consiste en interpretar lo previo, en estos temas, como si preparara siempre lo que sucederá después… Para evitar ambas cosas, el desagrado y la trampa, me dedicaré (dentro de un marco necesariamente histórico, ya que las ideas se contaminan con el tiempo) a contar la historia intelectual o sociológica de la EFSA liberándome muchas veces de la mera cronología de los hechos y los escritos. Porque lo que quiero subrayar es la elaboración colectiva de un pensamiento, de una manera de enfocar el mundo social y los hechos aplicable ayer como hoy, sea por sociólogos confirmados, sea por estudiantes que traten de

serlo. Además, un sociólogo, igual que cualquier niño o cualquier persona, solo puede construir su identidad asumiendo filiaciones, o por lo menos influencias, sin olvidar la necesaria distancia, la muy importante rebeldía que entra en todo proceso de autonomización. Como me considero un hijo rebelde de la EFSA, y aunque pretenda ampliar este edificio colectivo, viajaré entre toda esta gente con gran libertad y criticando muchas veces algunos aspectos de mis maestros y «padres» espirituales. En este sentido, tratando de autores de quienes uno puede considerarse seguidor, una de las principales dificultades es la de conseguir guardar suficiente objetividad. Para protegerme un poco de ellos y de esa inevitable subjetividad, acentuada por la perspectiva presentista del punto de vista retrospectivo que adopto, nada mejor, me parece, que la crítica. Así pues, no habrá que extrañarse si se constatan, de vez en cuando, comentarios puntualmente negativos.

Vamos a conversar pues con un gran número de autores –los más importantes desde mi punto de vista– que me habitan y que me constituyen personalmente, sin respetar la forma sistemática y lineal del inventario, sino más bien como un paseo de tipo inauguración o expo de cuadros (o cóctel) con una copa de champagne francés en la mano, brindando con unos y otros al conversar con ellos. Con quietud y con libertad, volveremos a veces a encontrar a los mismos autores, pero mirándolos de manera distinta con el apoyo de las otras conversaciones o presentaciones y con la ayuda del ligero aleteo que provocan las burbujas del champagne. Descubriremos, por ejemplo, treinta años después de su primera edición, la razón de algo más bien extraño que se encuentra en la conclusión de El Suicidio, el libro firmado por Durkheim. Se propone allí la creación de asociaciones y cooperativas (para solucionar los problemas de cohesión social relacionados con la modernidad). Eso puede parecer bastante sorprendente en la conclusión del libro más científicamente formal de Durkheim, aunque no tanto si se tiene en cuenta el hecho de que es su sobrino Marcel Mauss quien la redacta, con la complicidad de su tío y teniendo en la cabeza un proyecto de cambio social.

Espero que este ágape, este aperitivo para iniciar mi exposición, que mezcla la historia del pensamiento y la sociología del conocimiento, les abra el apetito y les despierte las ganas de ir más allá de lo que introduzco en estos efímeros

encuentros, les haga pensar en profundizar leyendo a los autores mismos en sus textos.[8] Considero que estos autores (con sus antecedentes), no solo son los mejores de la socioantropología francesa de hoy o de ayer (excluyéndome esta vez del grupo, por supuesto), sino también que están entre los mejores de la socioantropología mundial y de la historia general del pensamiento.

Tengo una última advertencia que hacer para acabar esta demasiado larga introducción. Gran parte de los autores de los que vamos a tratar aquí están incluidos en manuales y handbooks de introducción a la sociología, algunas veces muy buenos, que leí, como todos los estudiantes, cuando era joven (o más tarde para algunos cursos que tenía que dar). Mi relación con los textos iniciales, originales, es tan íntima que he decidido no repasar estos manuales (salvo el de Aron, porque tiene una importancia especial y porque lo tengo que criticar en algunos aspectos). He preparado este libro (y el curso que está en su origen) sin releer o referirme a estos manuales. Solo me refiero aquí a algunos especialistas y exégetas que me han proporcionado detalles biobibliográficos que considero importantes y que me sirven también para narrar, de vez en cuando, pequeñas historias o anécdotas destinadas a ayudar a la digestión de este gran número de ideas y textos.

1 La expresión original es un poco diferente. En el prefacio del libro De la división del trabajo social (1893, pp. XXXVIII-XXXIX), Durkheim escribe: «Aunque nos proponemos, ante todo, estudiar la realidad, eso no implica que renunciemos a mejorarla. (…) Creemos que nuestras investigaciones no merecerían ni una hora de esfuerzo si su interés hubiera de ser meramente especulativo».

Las citas de autores franceses de este libro son todas traducidas por Salvador Juan, incluso cuando existe ya un texto traducido y publicado en español. Salvo expresa indicación en contrario, en las referencias bibliográficas, las indicaciones de número de página en el texto siempre se refieren a las ediciones francesas, tanto si se menciona el título traduciéndolo al español como si se deja en francés.

2 Me lo dijo personalmente, entre muchas otras cosas que evocaremos en el último capítulo, en una entrevista personal que me concedió en enero de 2012, en la sede del Centro de Estudios Africanos que él mismo fundó.

3 El grupo más cercano a Durkheim está reunido en el cuadro que presenta a los diez principales autores de la EFSA, páginas 142-143.

4 Ciudad a 250 km al noroeste de París, cercana al Canal de la Mancha.

5 ephe: École Pratique des Hautes Etudes; ehess: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales; cnrs: Centre National de Recherche Scientifque.

6 Los détours anthropologiques en francés.

7 La frase literal de Bachelard (1938:213) es: «El científico cree más en el realismo de la medida que en la realidad del objeto». Los hechos, las referencias y las citas que se han evocado aquí están a su disposición en la bibliografía.

8 Si bien pocos textos a los que voy a referirme están traducidos al español, y si la gran mayoría de los libros están agotados, casi todos están afortunadamente disponibles, integralmente y gratis, en Internet, en el maravilloso sitio canadiense Les classiques des sciences sociales (me refiero aquí a los textos anteriores a la Segunda Guerra Mundial; los otros se encuentran con menos dificultad, incluso traducidos al español).

1

FUENTES Y RAÍCES DE LA EFSA EN LAS LUCES FRANCESAS Y EN LOS DEBATES SOCIALES DEL SIGLO XIX

Leyendo a Durkheim, Aron o Lévi-Strauss, se concluye que los precursores de las ciencias humanas y particularmente de la sociología y la antropología –sus fundadores, dicen a veces esos autores– se encuentran en el Siglo de las Luces, representadas en Francia sobre todo por Montesquieu y Rousseau. [1] Toda la EFSA se inspirará muchísimo en ambas fuentes. Hay que añadir que no se entenderá nada de lo que fueron los durkheimianos si no se tienen en cuenta los combates políticos y los problemas sociales del siglo XIX, dentro de los cuales ellos querían incluir la sociología naciente, como consecuencia o como solución. Así que los numerosos comentarios hechos por los durkheimianos a Saint-Simon (considerado como la principal fuente del socialismo) y a Auguste Comte, así como a los «solidaristas» de la época o a Proudhon, enmarcan a la nueva ciencia social en un cuadro a la vez de conocimiento positivista orientado a la acción y de iluminación científica de la política.

Es decir, la sociología francesa no solo nació en un contexto evolucionista y colonial, lo que le aportará ciertos matices, sino que inmediatamente se confrontó también con las cuestiones del progreso, de la sociedad industrial, de la justicia social y del asociacionismo; cuestiones que dinamizaron muchos debates durante el siglo XIX. En este «baño» intelectual es donde nace y se aglomera la EFSA, frente al individualismo liberal de Spencer y al darwinismo social; en paralelo, también, a un marxismo que es a la vez mantenido a distancia y parcialmente integrado en sus planteamientos. Podemos pues separar las dos secciones de este capítulo cortando por siglos esa continuidad intelectual: las Luces del siglo XVIII y la efervescencia del XIX.

No se trata aquí de proponer una historia social de este largo periodo –lo que no tendría mucho sentido en tan poco espacio– sino de revisar a los principales autores que, durante ese siglo y medio, influyeron a la EFSA.

1.1. Montesquieu y Rousseau: precursores, según Durkheim (y Lévi-Strauss), de la socio(antropo)logía

Durkheim fue el primero en afirmar que Montesquieu, pese a haber cometido muchos errores históricos por la falta de medios estadísticos y académicos en su época, fue el autor que más profundamente se aventuró, dentro de la ciencia social, en la dirección de lo que ulteriormente se convertirá en la sociología. Durkheim considera a Montesquieu como el principal precursor de la sociología, tal como lo hará Aron 70 años después. De forma paralela, Lévi-Strauss afirmará el carácter precursor para la antropología de la obra de Rousseau, contemporánea de la de Montesquieu. Durkheim, debido seguramente a su interés prioritario por los fundamentos de la sociología, no dedicó tantos elogios a Rousseau como a Montesquieu. Pero, en todo caso: ¿qué hay de profético en la socio-antropología de estos dos autores?

En esta primera sección conversamos de modo separado con ambos autores, que se reúnen después en los textos más recientes. Empezamos con Montesquieu, seguiremos con Rousseau y veremos más tarde qué tipo de síntesis se puede realizar a partir de los comentarios de Durkheim sobre Montesquieu y de Lévi-Strauss sobre Rousseau.

1.1.1. Las funciones –integradoras y a la vez reparadoras– de las normas frente a las desigualdades sociales: o los planteamientos de Montesquieu

En las primeras líneas de sus tesis (de 1882) en latín sobre Montesquieu, Durkheim nos dice que a pesar de que El espíritu de las leyes, la obra más conocida de este autor, publicada en 1748, no trata de todos los hechos sociales sino solamente de las normas, su análisis es profundamente sociológico: «El

método que utiliza Montesquieu para interpretar las distintas formas del derecho es válido también, de una manera general, para las otras instituciones sociales. Mejor dicho, puesto que las leyes afectan a la vida social entera, Montesquieu la aborda necesariamente bajo todos sus aspectos». Anticipando lo que será más tarde la perspectiva durkheimiana, podría decirse que, para Montesquieu, las normas en la sociedad son comparables a la sangre del cuerpo, que atraviesa todos los órganos y los dinamiza, vehiculando por todas partes los valores y las obligaciones sociales. También para Raymond Aron es Montesquieu el primer sociólogo típico,[2] más incluso que Auguste Comte, el inventor de la palabra unos setenta años después. Dejemos de lado, por el momento, los comentarios de Aron porque, aunque muchas veces son pertinentes, aparecen como el punto de vista especial de quien se liberó de la EFSA a la que pertenecía en su juventud…[3]

Según Durkheim, con Montesquieu se da una ruptura en la historia del pensamiento porque él dio el paso del arte puramente deductivo de las ciencias sociales al muy científico método casi experimental que se adapta a las características de las sociedades –en las que la experimentación real, controlando los factores, es muy difícil– proponiendo análisis comparativos. De las leyes comparadas en varios países y épocas, Montesquieu induce rasgos comunes a las principales categorías de sociedades, de forma que no solo inventa lo que hoy llamamos el derecho comparado, sino que también consolida el método comparativo mismo, apoyándolo sobre la observación de los hechos y de los procesos sociales, articulando casi siempre la mirada sincrónica y la diacrónica. Y sobre todo, más allá de esta constatación y de algunas críticas de Durkheim, por ejemplo sobre la tendencia de Montesquieu a elegir los ejemplos históricos más conformes a su teoría en forma más bien «pro domo sua», su mirada es profundamente sociológica.

Lejos de separar los sectores de la sociedad como lo hacían los autores especializados, Montesquieu reúne y analiza en un solo conjunto el derecho, las mentalidades, la religión, el comercio, etc. Los agrupa en lo que la sociología llamará más tarde el sistema institucional, mostrando la unidad de la sociedad y por lo tanto de lo que será la ciencia de esta. Simétricamente, uno de sus principales aportes es la teoría de la separación de poderes –en varios sentidos,

su pensamiento es el del equilibrio–, cuya competencia impide, afortunadamente, el debilitamiento de la democracia y de la libertad a causa de la formación de superpoderes que aplastan a los seres humanos. Los subsistemas sociales pueden también ejercer este papel, por ejemplo cuando, en Turquía, la religión corrige al poder político. Durkheim cita estos extractos que, de modo profético, explican acontecimientos o tendencias actuales en Turquía y en otros países musulmanes, ¡más de 250 años después!: «Hay, sin embargo, una cosa que podemos algunas veces oponer a la voluntad del Príncipe, es la religión». Notemos la modernidad del comentario, que hoy aparece en todos los diarios a propósito de diversos países. Esta idea estaba ya expresada anteriormente en el libro de Montesquieu, cuando este insiste sobre el peso de la tradición en algunos países despóticos de Oriente: «De ahí viene, en este país, el hecho de que la religión tenga ordinariamente tanta fuerza, es porque constituye una forma sedimentada y permanente; y si no es la religión, son las costumbres lo que uno venera en lugar de venerar las leyes».[4]

No todos los comentarios de Durkheim sobre Montesquieu son elogiosos. Le reprocha que lo explique casi todo por la forma del poder político, en la que fundamenta sus clasificaciones; y le reprocha, sobre todo, no ser bastante evolucionista, tener un análisis más sincrónico que diacrónico, es decir, plantear solamente –para explicar las normas– la necesaria pero insuficiente relación entre series de hechos, sin poner las sociedades en una perspectiva evolutiva donde se suceden tipos de civilizaciones: le falta pues lo que propondrá setenta años después el inventor de la palabra sociología, Auguste Comte. La lectura atenta que podemos llevar a cabo de Montesquieu muestra, sin embargo, que sí hay una idea de sucesión en el texto, ya que los dispersos salvajes tienden a preceder a los más concentrados bárbaros, y aquellos que no cultivan la tierra ni tienen monedas para sus mercados son anteriores al surgimiento de las ciudades –en las que nacería la civilización, según el punto de vista que ya planteaban los griegos antiguos separando etnos y polis…[5]

Seguramente, como Montesquieu jerarquiza las sociedades menos y con menos etnocentrismo que Comte y que el mismo Durkheim, el sentido de la sucesión evolutiva aparece más débilmente. Globalmente, para Montesquieu, las causas de los sistemas normativos son más morfológicas que históricas. El clima y los

entornos naturales donde vive el hombre determinan gran parte de sus instituciones, lo que presupone una articulación de lo morfológico con lo político-cultural que se quedará en el equipaje de la EFSA. Tres ideas fuertes aparecen en el primer extracto:[6] la ley corrige las desigualdades, el verdadero cambio cultural no se realiza con leyes, y el Estado debe tener políticas sociales.

El verdadero espíritu de igualdad está tan lejos del espíritu de igualdad extrema como el cielo de la tierra. El primero no consiste en absoluto en procurar que todo el mundo mande, ni que no se mande a nadie; sino en mandar y obedecer a sus iguales. No busca el no tener ningún amo, sino tener como amos solo a sus iguales. En el estado de naturaleza, los hombres nacen en efecto en la igualdad; pero no se quedan así. La sociedad se la hace perder, y solo por la ley vuelven a ser iguales. Tal es la diferencia entre la democracia regulada y aquella que no lo es: en la primera, solo se es igual como ciudadano mientras que, en la otra, se es aún igual como magistrado, como senador, como juez, como padre, como marido, como amo (t. 1, Li. VIII, cap. 3, p. 125).

Dijimos que las leyes eran instituciones particulares y precisas del legislador, y las costumbres y los usos, instituciones de la nación en general. De ahí se sigue que cuando se quieren cambiar las costumbres y los usos, no hay que cambiarlos mediante leyes: eso parecería demasiado tiránico; es mejor cambiarlos por otras costumbres y otros usos (t. 1, Li. XIX, cap. 14, p. 335).

Unas pocas limosnas hechas a un hombre desnudo en las calles no alcanzan a satisfacer las obligaciones del Estado, que debe a todos los ciudadanos una subsistencia garantizada, la comida, prendas para vestirse convenientemente y un tipo de vida que no sea contrario a la salud (t. 2, Li. XXIII, cap. 29, p. 129).

Dicho en términos modernos: la filantropía no define y casi se opone a las políticas públicas, y la sociedad conlleva segregación social que hay que compensar legalmente. Durkheim convertirá esta idea en la tesis de que el proceso de división del trabajo social acompaña al desarrollo social con

desigualdades que habrán de corregirse legislando y con servicios públicos. Las leyes, que son el objeto central del libro, se diferencian de las otras normas. La tipología de las normas que propone Montesquieu, bastante conocida, nos es todavía útil hoy en día:[7] las costumbres regulan el comportamiento ordinario de los seres, sea en su conducta interior (y entonces podríamos llamarlas usos), sea en los hábitos que ordenan la conducta exterior, y se distinguen de lo que las leyes establecen, las primeras siendo las del hombre y refiriéndose las segundas al ciudadano.[8]

Cuadro 1. Los cuatro tipos de normas sociales

Aspecto / Obligación / sanción	Convencional	Factual
Automática / fuerte	Leyes, reglas	Técnicas
Relacional / débil*	Hábitos	Usos

* Hoy en día, en las democracias.

En los fragmentos citados más arriba se nota ya un cierto afán humanista prerrepublicano; no cabe duda de que Montesquieu lo tenía, aunque le gustaba más el orden social que el igualitarismo absoluto de las comunidades primitivas –al que denominó algunas veces «estado de naturaleza», en un sentido concreto muy diferente al uso del mismo término por Rousseau (véase más adelante). No olvidemos que el primero de nuestros autores era de noble extracción, a diferencia del segundo. Sería absurdo y anacrónico ver a Montesquieu como un socialista anticipado a su tiempo, pero igual de ilegítimo es pretender que su pensamiento es protoliberal, como se ha escrito, por ejemplo, de la pluma de Aron. Podríamos seguir a este último cuando califica a Montesquieu de algo «reaccionario», pero habría que añadir que también ilustrado… En cualquier caso, algunas de sus observaciones pueden sorprender, tanto por su carácter precursor de lo que más tarde sería el protosocialismo como por su cautela respecto a los supuestos beneficios de la riqueza. En estos tiempos en que con tanta frecuencia se exalta el valor de la riqueza casi podría considerarse a Montesquieu como anti-productivista. El primero de los textos siguientes puede conmover a quienes tienen el sentido de un reparto social justo, como era el caso de los durkheimianos. La última de las citas complacerá a los adeptos a una frugalidad relativa.

En las repúblicas donde las riquezas se reparten de modo igualitario no puede haber lujo (…), en consecuencia, cuanto menos lujo hay en una república, más perfecta es. (…) A medida que el lujo se establece en una república, el espíritu se gira hacia el interés particular. (…) Las repúblicas terminan por el lujo; las monarquías por la pobreza. (…)

El efecto de las riquezas de un país es poner la ambición en los corazones. El efecto de la pobreza es hacer nacer la desesperación. (…)

En los pueblos que no tienen moneda, cada uno tiene pocas necesidades, y las satisface fácilmente y con igualdad. La igualdad es pues obligada; por eso sus jefes no son nada despóticos (Montesquieu, 1748, t. 1: 107-110, 230 y 312).

Nos podemos acercar un momento a Montesquieu para conversar directamente con él sin pasar por el espejo durkheimiano, que alguna vez es deformante, y subrayar así dos o tres detalles que Durkheim no puso de relieve (ni tampoco Aron) pero que se incluyen en el programa genético de la EFSA. Si tomamos pues una anacrónica copa con Montesquieu, este nos enseñará realidades de hoy, cosas tan válidas en su tiempo como en el nuestro, de las cuales la EFSA fue el vector a través de ambas épocas.

Además de ideas, dispersas pero profundas, tales como la de la capacidad, solamente humana, de formular y transgredir las propias normas, o el hecho de que consumimos bienes del universo entero (la idea de mundialización), Montesquieu nos propone refinamientos sociológicos que son muy contemporáneos porque son inherentes a las civilizaciones urbanas o a la cultura de la modernidad. Por ejemplo, si las normas dominantes, en tal sociedad y época, son las de la clase dominante, y si, contrariamente al mensaje central de los fundadores de la ciencia económica, la riqueza de las naciones se traduce proporcionalmente en desigualdades crecientes, entonces las leyes son también el instrumento para restablecer la equidad en un mundo de desigualdades. Esto será una idea básica para la EFSA. El espíritu republicano impone algunas veces las llamadas leyes «suntuarias», como en el siglo XIII durante la antigua Corona de Aragón, cuando se ordenó –nos dice Montesquieu– que la nobleza no comiera más de dos tipos de carne en cada cena, esfuerzo de frugalidad muy relativo pero según él significativo.

Algo aún más fuerte y significativo: pueden leerse análisis que anticipan lo que sociólogos franceses tales como Jean Baudrillard o Pierre Bourdieu (Thorstein Veblen, de padres escandinavos, lo había dicho antes)[9] denominaron en el siglo XX consumo posicional o suntuario: «Cuantos más hombres juntos hay, más crece la vanidad y el deseo de señalarse con pequeños detalles (…). Si son tan

numerosos que en su mayoría no se conocen mutuamente, el deseo de distinción se redobla (…). Cada uno toma como referencia la condición inmediatamente superior a la suya» (t. 1, Li. VII, cap. I, p. 105).

Evidentemente, en el texto se dan también propuestas más superficiales y generalizaciones algo abusivas. En un momento, refiriéndose a los españoles,[10] afirma la universalidad de nuestro sentido del honor, o nuestro respeto a la palabra dada y la confianza ancestral que por ello nos otorgan los otros, o nuestra buena fe –lo que es un gran elogio, procediendo de un francés en un tiempo de guerras europeas entre los imperialismos de entonces. Claro que en el mismo párrafo nos descubrimos también mucho más perezosos que los otros europeos o que los muy trabajadores chinos… Estos rasgos culturales, incluso si no están totalmente desprovistos de realidad, aunque traten de subrayar una personalidad de base, son caricaturas. El propósito del autor era mostrar que los pueblos no son malos o buenos en sí, que los vicios económicos o políticos pueden coincidir con virtudes morales y recíprocamente.

Mucho más seria y sociológicamente más profunda es la propuesta según la cual (t. 1, Li. XIX, cap. XIV, p. 335) «las leyes son instituciones particulares del legislador y los usos o costumbres instituciones de la nación en general», lo que implica que cada tipo cambia o se reforma en su propio registro. No se trata pues de cambiar las mentalidades por ley. Aron (1967) considera a Montesquieu, repitámoslo, como el verdadero inventor de la sociología, y recordemos además que éste, como acabamos de ver, da una definición del concepto de institución de mucha consistencia antropológica. Aunque no haya subrayado este aspecto,[11] algunos comentarios de Aron son especialmente relevantes; por ejemplo, cuando repite que Montesquieu no confundió las leyes del determinismo físico con las normas sociales, sino que quiso combinar el determinismo en las explicaciones de las particularidades sociales y la necesidad de las instituciones con juicios morales y filosóficos que permitiesen aconsejar a los gobiernos. Aquí hay algo que es un fundamento importante de la EFSA, desde luego común a su vecino Jean-Jacques Rousseau, al que por esta razón vamos a visitar ahora mismo. Aron (pp. 58-61) anotó también que el autor del Contrato social pensaba en una igualdad que pudiera fundamentar una soberanía absoluta del pueblo, mientras que Montesquieu señalaba unas desigualdades que las leyes debían matizar, pero

asumiéndolas para el bien del orden social. Aquí tenemos quizás una distancia entre ambos autores, isomorfa a la que constataremos entre Durkheim y Mauss en el próximo capítulo. Sin embargo, antes de pasear por ahí tenemos que encontrarnos con Rousseau y con algunos autores más.

1.1.2. Rousseau: de la ruptura cultural del hombre perfectible a los requisitos de la cohesión social

Al contrario que Montesquieu, de noble extracción y con fortuna personal, Rousseau debió vivir, en los círculos de la clase dirigente, de sus talentos intelectuales y de su capacidad de seducción (que era, por lo que se sabe, bastante grande y eficaz). Sin dinero –igual, un poco más tarde, que Auguste Comte escribiendo textos firmados por Saint-Simon–, tenía que hacerse un nombre, lo que puede explicar parte de sus aspectos rebeldes y anticonformistas, apoyados por un sólido sentido de la lógica y hasta del razonamiento dialéctico. Cómo este hijo de artesano consiguió tanta fama, en aquellos tiempos que los franceses llaman el «antiguo régimen» (monárquico), no tenemos tiempo de averiguarlo aquí, pero no cabe duda de que los principales contenidos socio-antropológicos de su obra constituyen ingredientes de esta muy merecida fama. Entre ellos, cabe subrayar tres temas que se implican en sentido histórico, la definición del ser humano, la visión institucionalista de la sociedad y la perspectiva, dada en términos de cohesión, de una república democrática. Si nos hubiéramos encontrado, pues, al señor Rousseau, este nos habría dicho lo que para él es un ser humano; y por eso Lévi-Strauss lo considera nada menos que el verdadero fundador de la antropología. Seguramente nos lo diría a través de una anécdota.

Una de las más famosas batallas intelectuales del Siglo de las Luces opuso a Voltaire y Rousseau, el primero proponiendo un tratamiento predarwiniano del tema cuando define a la persona como mamífero, y el segundo planteando la visión socio-antropológica que caracterizará a los durkheimianos. Para Rousseau, la naturaleza y su evolución solo explican las operaciones que realiza un animal (y las del hombre «físico», que se diferencia del hombre «moral»);

mientras que el hombre contribuye a sus actos y destinos con su libertad. Si el primero elige o rechaza por instinto, el segundo lo hace con un acto de voluntad. Esto supone, utilizando su vocabulario, que el animal no puede salirse de la rutina que se le prescribe, aunque le sería ventajoso hacerlo algunas veces; y que el hombre se aparta a menudo de sus propias normas, aunque ello le perjudique, lo que le da también capacidad autónoma para cambiarse. Esta es la razón por la que el hombre se perfecciona a sí mismo mediante sus actos y decisiones (lo que no siempre lo lleva a la felicidad); al contrario del animal, que evoluciona lentamente por el azar de la adaptación. Muy relevante es esta perspectiva, a pesar de que hoy tendríamos que relativizar la primera parte del razonamiento: aunque la idea principal, según la cual solo el hombre se cambia y perfecciona a sí mismo, siga siendo central en la distinción, los etólogos muestran que en el comportamiento de varios animales hay voluntad e incluso estrategia, y que muchos son capaces de variar sus rutinas. El tema interesará mucho a los durkheimianos, como veremos.

En su libro principal, El contrato social, del que tanto cabría decir, Rousseau define el Estado como la instancia cuya función es el bien común. Al final del libro II propone una tipología de las leyes parecida a la de Montesquieu, pero más completa: distingue clásicamente las leyes constitutivas –que pueden ser ilegítimas–, las civiles (en dos categorías, mediante un refinamiento que permite tener en cuenta al Estado), las penales y los hábitos, que son las principales y consolidan las otras. Todo esto nos permite comprender por qué Rousseau, como Montesquieu, inspirará mucho a los sociólogos de la EFSA y por qué, como veremos más adelante, estos darán tanta importancia a las normas jurídicas:

Para ordenarlo todo, o dar la mejor forma posible a la cosa pública, hay varias relaciones que considerar. En primer lugar, la del cuerpo entero actuando sobre sí mismo, es decir, la relación del todo con el todo, o del soberano con el Estado (…). Las leyes que regulan esta relación se denominan leyes políticas, y también se llaman leyes fundamentales, no sin alguna razón si esas leyes son sensatas; porque, si solo hay en cada Estado una buena forma de ordenarlo, el pueblo que la encontró debe atenerse a ella: pero si el orden establecido es malo, ¿por qué se considerarían como fundamentales leyes que le impiden ser bueno? (…) La segunda relación es la de los miembros entre ellos, o con el cuerpo entero; y esta

relación debe ser en un primer aspecto tan pequeña y en un segundo aspecto tan grande como sea posible; de forma tal que cada ciudadano esté en una independencia perfecta de todos los demás y en una excesiva dependencia frente a la polis: lo que se hace siempre por el mismo medio, porque solo la fuerza del Estado hace realidad la libertad de sus miembros. De esta segunda relación nacen las leyes civiles. Se puede considerar un tercer tipo de relación entre el hombre y la ley, a saber, la de la desobediencia al castigo; esta última da lugar a la creación de las leyes penales, que en el fondo son menos una especie particular de leyes que la sanción de todas las otras. A estas tres clases de leyes se puede añadir una cuarta, la más importante de todas, que no se graba ni en mármol ni en bronce, sino en los corazones de los ciudadanos (…). Me refiero a los hábitos, a las costumbres y especialmente a la opinión; parte desconocida en nuestras políticas, pero de la que depende el éxito de todas las demás (Rousseau, Du contrat social ou principes du droit politique, 1762, 10-18, 1973: 118-119).

Tras este corto relato de las opciones político-jurídicas de Rousseau, volvamos a sus aspectos más antropológicos. En uno de sus discursos[12] sobre las desigualdades, muy adelantado para su tiempo, no solo presenta al ser humano en ruptura con la animalidad, sino que critica el muy frecuente comparativismo transhistórico en las ciencias humanas. Nos recomienda no confundir al hombre salvaje de los primeros tiempos con el que «tenemos bajo los ojos». El concepto rousseauniano de «estado de naturaleza» le sirve, al contrario que a Montesquieu, de mundo hipotético, que imagina por construcción artificial, donde existiría un ser prehumano sin cultura; lo que le permite, por contraste, introducir una ruptura entre naturaleza y cultura que implica instituciones.

La realidad de sus escritos aleja mucho a Rousseau de su imagen estereotipada, romántica o pintoresca, apoyada en la idealización de su descripción del «buen salvaje». Lo cierto es que Rousseau no tiene nada de romántico; incluso cuando recoge hojas y hierbas lo hace de modo científico, como naturalista, para construir un herbario… En su criterio, el comparativismo, el análisis comparativo, puede servir si se compara lo que resulta comparable y si se evitan los etnocentrismos. Y, así, Rousseau no valoró nunca la imagen de un «buen salvaje» eterno, sino que trató de comprender, con una empatía muy científica –en el sentido antropológico del término–, cómo podían amar su vida y sus

instituciones quienes no tenían la riqueza o el confort de la época en que él escribía. En el mismo sentido, recordaremos también sus escritos más políticos, sobre los que Jean Jaurès, el socialista amigo de los durkheimianos, insiste en un hermoso artículo (1912), aclarando un punto dudoso y corrigiendo un frecuente error de interpretación:

«En el Discurso sobre el origen de las desigualdades, Rousseau no propone como ideal el periodo más primitivo del desarrollo humano». El mejor de los estados anteriores no es, según las explicaciones de Jaurès, el puro estado de naturaleza, sino la sociedad naciente: «Una vez que los hombres ya han inventado la lengua, han fundado la familia y asegurado la estabilidad del hogar, en el momento en que la agricultura y las otras tareas de la tierra requieren la constitución de la propiedad individual, es entonces cuando los hombres, comprometidos en los diversos lugares de la sociedad, ya robustos pero aún flexibles, gozan lo más plenamente posible de los bienes naturales y sociales» (Jaurès, 1912). Para Jaurès, la actitud de Rousseau prepara la de los socialistas, que defienden la unidad del género humano a pesar o quizás gracias a su diversidad, al mismo tiempo que propugnan la máxima igualdad de los seres.

Para Rousseau, todo hecho cultural es institucional: lenguas, artes, leyes, organizaciones, decisiones políticas, etc. Este concepto tiene para él una vigencia antropológica directa. Incluso la concentración de habitantes en lugares con riesgos naturales (con riesgo de terremotos, por ejemplo) es el resultado de elecciones humanas o de políticas públicas y no tiene en consecuencia nada de natural. Se puede releer, a este respecto, otro punto de su disputa con Voltaire, a propósito del gran terremoto de Lisboa en 1755, bajo la perspectiva de la noción –muy sensible actualmente– de «catástrofe natural».[13] Rousseau utiliza decenas de veces el concepto de institución, incluso para referirse al pueblo (institución del pueblo como tal). Pero sería erróneo pensar que todas las instituciones son buenas para los seres humanos. Las creaciones humanas pueden girar, ir a la contra del propio hombre. Algunas provocan corrupción o sirven para reforzar la dominación social, como lo muestra el siguiente fragmento del Discurso sobre las desigualdades, donde Rousseau nos advierte de la fragilidad y de la ambivalente dualidad de unas instituciones que también pueden desembocar en la dominación social.

Si seguimos la progresión de la desigualdad en estas distintas revoluciones, encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer paso; la institución de la magistratura el segundo, que el tercero y último fue el cambio del poder legítimo en poder arbitrario (…), hasta que nuevas revoluciones disuelvan totalmente el Gobierno, o lo acerquen a la institución legítima. Para entender la necesidad de esta progresión es menos necesario considerar los motivos del establecimiento del cuerpo político que la forma que toma en su desarrollo y los inconvenientes que arrastra consigo: ya que los defectos que hacen necesarias a las instituciones sociales son los mismos que los que vuelven inevitable el abuso de las mismas (…). Sería fácil probar que cualquier gobierno que, sin corromperse ni alterarse, actuara siempre exactamente según los objetivos de su institución, se habría instituido sin necesidad, y que un país donde nadie eludiera las leyes ni abusara de la magistratura no necesitaría ni magistrados ni leyes (Rousseau, Discurso sobre las desigualdades).

Es inevitable evocar aquí a Claude Lévi-Strauss escribiendo un artículo titulado «Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre».[14] No solo porque, en el mismo libro, Lévi-Strauss hace un rotundo homenaje a Durkheim y a Mauss, por los servicios prestados a la etnología,[15] sino porque lo que dice de Rousseau nos lleva a los fundamentos a la vez de la antropología y de la EFSA.

Según Lévi-Strauss, Rousseau fue bastante más que un lector informado y un preciso comentarista de los relatos de viajes exóticos disponibles en su tiempo. Cita un extracto del Discurso sobre el origen de las desigualdades donde Rousseau menciona los viajes de Diderot, Montesquieu o Buffon, considerando que el mundo exótico que describen nos enseña a conocer mejor el nuestro. Esta es, en efecto, la idea capital del rodeo antropológico. Pero más allá del método, lo que interesa a Lévi-Strauss es la visión del antropólogo –apoyada en una concepción unitaria del género humano– ofrecida por Rousseau: el hombre se pone a prueba como idéntico a todos sus semejantes y se identifica con los demás aunque parezcan ser diferentes a él. Esta experiencia de la alteridad sobre un fondo de identidad es la actitud propiamente científica del antropólogo (y es

asimismo la de los durkheimianos, como veremos).

No evocaremos aquí, por falta de espacio, otros textos de Rousseau, tales como los dedicados a las artes o a la educación, o el de la Constitución de Córcega… Demos la palabra, para terminar, a Durkheim, comparando a los dos autores y destacando una diferencia en la manera en que ambos se representan la sociedad: «Montesquieu había llegado a concebir una sociedad en donde la unidad social, lejos de excluir el particularismo de los intereses individuales, lo suponía y era su resultado». La armonía nace de la división de las funciones y de la reciprocidad de los servicios –el concepto de lazo orgánico, de solidaridad orgánica, está ya ahí. Los individuos están directamente vinculados los unos a los otros y la cohesión total no es más que un resultado de todas estas afinidades particulares. Y esta sociedad, añade Durkheim, Montesquieu «creía encontrarla realizada en la sociedad francesa de la Edad Media, completada con la ayuda de las instituciones inglesas». Para Rousseau, por el contrario, la voluntad individual es antagónica de la voluntad común, que también llama a menudo «voluntad general». «En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula» (III, 2), nos recuerda Durkheim, puesto que voluntades individuales diferentes, en un gran número, no podrían coincidir. Ocurre, sin embargo, que una cohesión tal solo es posible en una ciudad de mediano tamaño, en la que la sociedad esté presente por todas partes y donde todo el mundo tenga condiciones de existencia más o menos similares. En un país grande, por contra, la diversidad de los entornos multiplica las tendencias centrífugas. Cada individuo tiende a seguir su propia orientación; y por lo tanto «la unidad política solo puede mantenerse gracias a la constitución de un gobierno tan fuerte que debe ponerse en el lugar de la voluntad colectiva y puede degenerar en despotismo (II, 9)». Para que el gobierno de una gran sociedad no sea despótico, los ciudadanos deben estar íntimamente en correspondencia con los propósitos del gobierno, lo que supone un ideal democrático absoluto.

Lo importante, según Durkheim, es que, para ambos filósofos de las Luces, la democracia es un equilibrio frágil entre cohesión social y libre diversidad. Veremos que, más allá de los preceptos metodológicos de Montesquieu y de Rousseau, la perspectiva y la búsqueda de la EFSA naciente se orientarán hacia la articulación de esas dos dimensiones, la que garantiza institucionalmente una

cohesión que no ahogue las particularidades individuales y la que compensa las desigualdades sociales que la riqueza colectiva genera. Sin embargo, para comprenderlo mejor, debemos pasar por la evocación de un contexto y de algunos autores del siglo XIX que también importaron mucho para los durkheimianos.

1.2. La efervescencia sociopolítica y científica del siglo XIX como alimento de la EFSA

La coincidencia que se puede constatar entre los movimientos sociales del siglo XIX y los progresos paralelos de la ciencia social es rotunda, como si el análisis se alimentara de la acción y recíprocamente. Esta concomitancia se refiere especialmente a todos los países de la Europa de industrialización temprana, pero fue especialmente evidente en Francia. Es seguramente por eso que, en un artículo publicado en 1900, Durkheim cuenta esta historia científico-política, que es la de la propia sociología. Según él, esta nace en Francia a lo largo del siglo XIX, aunque Montesquieu y Condorcet[16] la habían preparado a partir del siglo XVIII.

Según Durkheim, la serie de autores que jalonan ese nacimiento, preparado por Montesquieu y Condorcet, está formada por Saint-Simon, Comte y Espinas (frente a las perspectivas más individualistas de Alfred Fouillée, Herbert Spencer o Gabriel Tarde), en un contexto de convulsiones sociales más o menos revolucionarias. El resumen de Durkheim olvida, por un lado, la influencia de Karl Marx y, por otro lado, la de autores como Jean-Marie Guyau o Alexis de Tocqueville. En ese contexto se halla también el solidarismo más o menos utópico y/o cristiano, señalado como complemento por Celestin Bouglé –el importante colaborador de Durkheim del que trataremos más adelante. Es a través de la mirada combinada de Durkheim y de Bouglé, así como, sobre todo, mediante una lectura directa personal, como nos parece útil resumir la historia de la que tratamos temáticamente en las dos partes principales de esta sección: en primer lugar, las definiciones previas de la sociología en el contexto evolucionista y colonial; a continuación, la articulación solidarista de las cuestiones del progreso, de la sociedad industrial y del asociacionismo. Proponemos, además, una digresión acerca de la integración parcial de las aportaciones de los liberales individualistas.

1.2.1. Las definiciones preliminares de la sociología en el contexto evolucionista y colonial

Como dice Durkheim, se podría volver atrás en la historia del pensamiento, hacia autores de la antigüedad como Platón o Aristóteles, y buscar en ellos el origen o los fundamentos de las ciencias sociales y políticas. Pero no basta con que la reflexión se aplique a un orden de hechos (sociales) para que surja una ciencia. La medicina existía siglos antes de que emergiese la idea científica de la fisiología. Para que nazca la ciencia sociológica es necesaria una dedicación al conocimiento, colateral y casi independiente de las aplicaciones o de la acción. Y, sin embargo, la sociología francesa es hija de la revolución; y ésta última hizo a la vez dos cosas: poner a la vista las desigualdades y los problemas sociales que deben afrontarse y dar valor a las ciencias (en el enciclopedismo, por ejemplo) frente a las creencias irracionales. Como nos dice Durkheim con cierto lirismo, no podían ser las ciencias de la naturaleza las que hicieran la contribución más útil a este doble objetivo; esa fue la tarea de Saint-Simon:

Para rehacer una conciencia a las sociedades, son las sociedades lo que importa más que nada conocer. Ahora bien, esta ciencia de las sociedades, la más indispensable de todas, no existía; era necesario pues, por un interés práctico, fundarla sin demora. Espíritu creativo y aventurero, deseoso de emplear sus facultades inventivas y los entusiasmos de su genio en alguna gran obra, Saint-Simon fue naturalmente seducido por esta idea de descubrir, nuevo Cristóbal Colón, un mundo aún desconocido y de conquistarlo para la ciencia (Durkheim, 1900).

Durkheim prosigue su razonamiento afirmando que Saint-Simon y Comte sentaron las bases (que hoy llamaríamos organicistas) de una fisiología social, es decir, de la sociología. El objetivo de esta, añade, es formular el equivalente de lo que la ley de la gravitación universal es para el mundo físico, es decir, la ley del progreso de la humanidad. El evolucionismo más absoluto está pues, desde el principio, en el espíritu de estos fundadores. Por otra parte, Durkheim escribe también que el método de la nueva ciencia será

esencialmente histórico, aunque sea necesario separar la estática de la dinámica social como reclamaba Comte. Se percibe inmediatamente la ambivalente contradicción del planteamiento, puesto que los hechos sociales, en tanto que «cosas», serían similares a los hechos de la naturaleza, y a la vez, en tanto que fenómenos históricos, serían culturales, acciones inseparables de lo simbólico. El contexto darwiniano de la época no es independiente de este paradójico inicio de los durkheimianos y de sus fuentes, del mismo modo que no lo es el contexto político.

Más adelante veremos que todos los durkheimianos, cercanos a los socialistas, se opondrán a las éticas utilitaristas y liberales del darwinismo social, y en particular a la de Spencer,[17] cuyas ideas se conservarán sin embargo en el equipaje de la EFSA, algunas incluso muy centralmente, como la de la división del trabajo y la diferenciación como procesos paralelos al progreso civilizador (o como criterios de evolución). Y también tenderán a seguir los escritos de Comte, que Durkheim cita abundantemente en diversos textos. Conviene tener en cuenta que hay puntos comunes entre estos dos autores tan opuestos ideológicamente (el ultraliberal Spencer y el protosocialista Comte); y eso es importante para comprender por qué Durkheim tendrá que emanciparse de esta biosociología que es el evolucionismo social. Mauss le ayudará en este aspecto.

Mucho antes de las principales publicaciones de Darwin, Comte ya había avanzado, en 1839, el gran descubrimiento evolucionista de la correspondencia entre ontogénesis y filogénesis, aplicada a los humanos en el terreno de las ciencias de la sociedad. Además, en el capítulo cuatro de su texto de 1851, asevera (al igual que más tarde lo harán Marx y Engels) que «el conocimiento positivo del hombre proporciona el único medio de penetrar finalmente en la verdadera naturaleza de los distintos animales».[18] Así pues, una teoría positiva del lenguaje humano debería necesariamente «vincularse convenientemente a sus orígenes biológicos». Observando el lenguaje de animales tales como los pájaros se llegaría al del hombre, y «este estudio debe incluso realizarse en primer lugar sobre los menores grados evolutivos de animalidad, donde hay mejor protección frente a toda complicación externa». No es solo que la

lingüística debería ser lo que hoy se denomina una etología, sino que tendría que basarse en las especies más rudimentarias para constituirse científicamente. Anarquistas y liberales, todos los fundadores de la sociología francesa, incluidos los que siguieron siendo cristianos, adoptaron el darwinismo social intentando copiar la biología.[19] El más radical de los liberales darwinianos, Herbert Spencer, merece un pequeño desarrollo.

De los múltiples libros de Spencer, considerado como el padre del evolucionismo social, Principios de sociología (1876) parece contener los elementos más útiles para entender los propósitos de esta sociobiología, que él fundó con Darwin, como método de razonamiento que ha dejado múltiples huellas en la socioantropología. Para Spencer todas las diferencias son naturales y la historia humana solo deja rastros de modo muy secundario; es pues lógico encontrar semejanzas entre los primitivos y los monos.[20] La naturalización del razonamiento es total. El funcionalismo absoluto de Spencer deshistoriza y desimboliza a la humanidad. La sociobiología de Spencer es más franca y directa que la de Comte, pero las diferencias entre las dos son de grado, no de naturaleza; a pesar de sus ideologías opuestas sería imprudente creer que ambos autores están separados en este aspecto por desacuerdos profundos.

En un anexo de su obra sociológica, titulado «Fetichismo» (pp. 595-96), Spencer parece oponerse a Comte cuando escribe que los animales superiores tienen concepciones fetichistas y admite finalmente la idea: «creo que la conducta de los animales inteligentes aclara la génesis del fetichismo».[21] Puede constatarse que ambos filósofos están de acuerdo en considerar que una cierta predisposición religiosa existiría en los animales. Por otra parte, un autor como Alfred Espinas los reúne, pese a sus diferencias, en lo que se podría decir que es la partida de nacimiento de la sociobiología. Espinas, que según Durkheim es quien más desarrolló las ideas de Spencer en dirección a una verdadera ciencia social, concibe la sociedad como un sistema de células, comparando las células con los ciudadanos de un Estado, igual que hacía el biólogo Ernst Haeckel en sus metáforas. Espinas se apoya también en los zoólogos que estudian como sociedades las colectividades de insectos o de mamíferos, y habla de «sociologías animales» para concluir, después de haber integrado tanto a Comte como a Spencer en su razonamiento: «no hay nada fuera de la naturaleza».[22]

¡Extraño, pues, que Durkheim busque el fundamento de lo sociológico en un naturalismo que lo contradice! Un naturalismo que conduce a Espinas a negar la especificidad de los hechos institucionales y a fundamentar los hechos sociales en los impulsos orgánicos o en el peso del instinto. El contexto cultural del siglo XIX es el darwinismo como liberación frente al peso de la iglesia en la ciencia: si el hombre y la sociedad no son creaciones divinas, tienen pues su origen en la naturaleza. Pese a la influencia de Comte, Spencer y Espinas, la sociología francesa, en su origen, es solo en parte naturalista (lo que no deja de entrar en contradicción con una visión del proceso evolutivo humano como algo hecho de ciencia y de tecnología). En otra parte es historicista. La contradicción puede parecer tremenda, pero lo cierto es que Durkheim quería, absolutamente, hacer de la sociología una ciencia copiando el modelo de la biología, mientras que, al mismo tiempo, vinculaba los hechos sociales con la historia para consolidar su institucionalismo; en este aspecto Henri de Saint-Simon será un punto de apoyo esencial.

Durkheim propone buscar en Saint-Simon la doble fuente de la sociología y del socialismo, lo que se revela tan discutible como significativo cuando se leen algunos extractos de este autor. La propuesta de Durkheim no deja de extrañar y parece bastante paradójica; en efecto, podemos considerar que Saint-Simon es más bien, y sobre todo, el precursor de la tecnocracia (en particular por su valoración del industrialismo, incluso de lo que hoy en día se conoce como las tecnociencias). En su libro Catecismo de los industriales (1823-24) –parcialmente redactado por Auguste Comte–, se escribe claramente que los industriales deben dirigir y administrar la sociedad y su economía como vectores del «progreso de la civilización». Esta opinión es también la de diversos lectores y especialistas en este autor.[23]

Sin embargo, se sabe que Saint-Simon opuso la economía a la política igual que oponía, en su alegoría, las «industriosas abejas» a los «avispones», esto es, los nobles o los militares napoleónicos, también calificados de sanguijuelas. Y, por otra parte, Jean Jaurès declaró que «Saint-Simon había previsto el gran capitalismo pero lo había trasfigurado magníficamente en socialismo».[24] En cambio, en el prefacio a una selección de textos de Saint-Simon, Georges Gurvitch –cuya notable importancia para la continuación de la EFSA tras la

Segunda Guerra Mundial veremos en el último capítulo– critica en este punto al fundador de nuestra escuela, pese a que le apoya en general.[25] Considera Gurvitch que Durkheim no vio que los verdaderos sucesores del Saint-Simon sociólogo fueron Proudhon y especialmente Marx. Para él, Saint-Simon fue «el más realista de los 'utópicos' y el más utópico de los sociólogos». Gurvitch piensa que Saint-Simon cambió de ideal a lo largo de las diferentes etapas de su vida:

En primer lugar, máxima productividad industrial vinculada a un utilitarismo de inspiración benthamiana, que da a los científicos el poder espiritual y a los empresarios-industriales el poder temporal; luego, planificación basada en la «pirámide industrial», encabezada por «líderes a pie de obra» –una tecnocracia, pues, aunque liberal, porque «la administración de las cosas reemplazará al gobierno de las personas», y los productores-obreros disfrutarán ampliamente de una abundancia cada vez mayor; por fin, en sus últimas obras, Saint-Simon predica la unión del amor y del trabajo gracias a la cual los proletarios se convertirán en «miembros societarios» y en «administradores» (Georges Gurvitch, 1965).

Subrayaremos dos elementos importantes en los textos de Saint-Simon: en lo que llama la fisiología general, el hecho de situarse por encima de los individuos, ya que para él la reunión de los hombres es un auténtico ser, otro y específico; y en su último texto, dedicado a la Organización social (1825),[26] el de declarar que hay «pruebas de que los trabajadores franceses son capaces de administrar correctamente sus propiedades», diciendo de ellos que se trata de la clase más numerosa, compuesta por «hombres cuya inteligencia está suficientemente desarrollada y cuya capacidad de previsión es lo suficientemente saludable para que sea posible, sin inconvenientes, establecer un sistema de organización que les admita como socios».

En cuanto al padre de la palabra «sociología», Auguste Comte, quien se libera de su tutor a partir de 1820, su pensamiento es igualmente ambivalente y ambiguo pero nos lleva mucho más directamente a las ciencias sociales. Comte es

conocido por su esquema evolucionista denominado «ley de los tres estados» (teológico, metafísico y positivo); es decir, por los reinados sucesivos de la religión, del conocimiento filosófico más bien retórico y finalmente de la ciencia positiva, que desembocan en el conocimiento supremo de la sociedad por sí misma, del que la sociología sería una de las condiciones principales, quizás la apoteosis. Es también él quien coloca importantes jalones de relevancia epistemológica y metodológica, refiriéndose, precisamente, a esta nueva disciplina. Hay que tener particularmente en cuenta un precepto del que Durkheim hará casi un dogma: «ningún hecho social podrá tener significado como verdad científica sin que sea inmediatamente relacionado con algún otro hecho social» (Comte, 1839, lección 48.ª, p. 163). Con la ayuda de esta idea clave y focal, los durkheimianos introducirán en la sociología el postulado según el cual un hecho social no puede explicarse sino por otro hecho social.

Es difícil resumir en pocas líneas las aportaciones de los diferentes textos de Comte, ya que los temas evocados por él son muy numerosos. Aquí cabe indicar sobre todo lo que influirá más en la EFSA. Por ejemplo, es probable que la actitud bastante tradicionalista de Durkheim en cuanto a las desigualdades sociales se origine en Comte (en su libro El sistema de política positiva): nunca consideró necesario reducirlas, ya que las veía indisociables de la división del trabajo, es decir, del progreso; proponía en cambio más justicia social a través de una movilidad social favorecida por la educación «universal».

Aunque, como hemos sugerido más arriba, se puede hablar de un evolucionismo predarwiniano en Comte, también debemos tener en cuenta que está impregnado (al contrario de Darwin) por un fuerte humanismo. Un humanismo que lo opone a los utilitaristas y a los individualistas «liberales» (en el sentido contemporáneo de la palabra) cuando considera –Durkheim lo seguirá por esta vía– que los sentimientos benévolos y desinteresados son propios de la naturaleza humana. La oposición al individualismo descansa parcialmente en la crítica de lo que Comte llama el pensamiento teológico, cuya naturaleza sería individual. La salvación individual favorecería pues el individualismo:

Para la fe, sobre todo monoteísta, la vida social no existe, por falta de una meta propia; la sociedad humana no puede entonces representar inmediatamente nada más que una simple aglomeración de individuos, cuya reunión es casi tan fortuita como pasajera y que, ocupados cada uno exclusivamente de su salvación, sólo conciben la participación en la del prójimo como un poderoso medio de merecer la suya propia (…). El espíritu positivo, por el contrario es directamente social, en todo lo posible (…), el hombre propiamente dicho no existe,[27] solo puede existir la Humanidad, puesto que todo nuestro desarrollo se debe a la sociedad en cualquier aspecto que lo consideremos (Comte, Discurso sobre el espíritu positivo, Ed. Sarpe, 1984, pp. 116-117).

Además de las declaraciones que definen el humanismo como una forma de altruismo, Comte tiene fe en una mejora, según él inevitable, de la condición humana (lección 48.ª, p. 111). Es también uno de los que discrepan de la identificación o amalgama de progreso humano y progreso de la producción (idea a la que Durkheim será muy sensible). Aunque, para él, el desarrollo social no es un juego de suma cero y las riquezas pueden ciertamente aprovecharse, la mencionada identificación es incorrecta. El fragmento siguiente forma parte, en este sentido, de un razonamiento que, sin ser todavía antiproductivista, sí se enfrenta al menos a un progresismo sumario:[28]

El concepto general de la progresión social sigue siendo esencialmente vago e indeterminado y, por lo tanto, radicalmente dudoso. Las ideas incluso son hoy lo bastante poco avanzadas sobre este tema fundamental para que una confusión capital que, a los ojos de verdaderos científicos, debería parecer extremadamente grosera, no haya dejado aún de dominar habitualmente a la mayoría de los espíritus actuales: quiero hablar de ese sofisma universal (…) que consiste en confundir un aumento continuo con un aumento ilimitado; sofisma que, para vergüenza de nuestro siglo, sirve casi siempre de base a las estériles controversias sobre la tesis general del progreso social que a diario vemos reproducirse (Comte, 1839, lección 47.ª, p. 45).

En la lección número 48 se subraya también la idea según la cual (pp. 164-165),

al lado de las comparaciones, la sociología trabaja con observaciones y con experimentaciones. Con respecto a la observación, Comte escribe que puede ser autorreferenciada: «cualquier espíritu racional, preparado por una educación conveniente, podrá llegar, después de suficiente ejercicio, a convertir instantáneamente en preciosas indicaciones sociológicas las impresiones espontáneas que recibe de casi todos los acontecimientos que la vida social puede ofrecerle». Cada uno de nosotros podría observarse pues y sacar de esto conocimientos científicos… En cuanto a la experimentación, aunque sería «moralmente admisible», no puede traducirse en «alteración» controlada del fenómeno social, ya que la técnica experimental pura es inadecuada en el estudio de los hechos sociales a causa «de la imposibilidad de aislar suficientemente ninguna de las condiciones ni ninguno de los resultados del fenómeno». Esto es de una importancia capital: la cláusula ceteris paribus, la fórmula «todas las demás cosas iguales», tan frecuente en los protocolos basados en técnicas cuantitativas y en los textos de autores utilitaristas, es absurda para los sociólogos, ya que los atributos sociales son básicamente «impuros», interpenetrados los unos por los otros, y no se pueden aislar de su contexto sin que se pierda gran parte de su esencia. A este respecto, podemos proponer aquí una breve digresión sobre las sociologías opuestas al protodurkheimismo que existían entonces en Francia, sobre autores que no perciben las consecuencias de este argumento epistemológico.

Digresión sobre la aportación de los liberales individualistas, rechazada pero parcialmente integrada por la EFSA

En un perfecto paralelo histórico con la EFSA, aunque mucho menos coherente y cohesivo, otro grupo de sociólogos surge frente a los durkheimianos. Se trata de un competidor muy activo, el sociólogo francés René Worms, que crea la Revista internacional de sociología en 1893, así como un instituto del mismo nombre dedicado a organizar coloquios regularmente seguidos de publicaciones de las actas. Este autor, organicista absoluto, se considera seguidor de Espinas y, menos cerrado que el grupo de la EFSA, consigue federar a sociólogos y a otros científicos sociales muy diversos –pero casi todos liberales o moderados– que se adherirán a su instituto: Tarde, Simmel, Tönnies, Veblen, Weber, y también el economista neoclásico Alfred Marshall (según Steiner, 1994: 16), el demógrafo

Bertillon o el antropólogo Tylor (según Cuin y Gresle, 1992: 75). Incluso un sociólogo rechazado por la EFSA, tal como Gaston Richard (Pickering, RFS, 1979), se une a Worms, a quien reemplazará en la dirección de su revista en 1926. Como puede advertirse, no fueron mayoritariamente franceses quienes se asociaron a Worms; tantas celebridades no podían formar un grupo cohesivo y, desde luego, no consiguieron verse casi nunca fuera de los coloquios. Sin compromiso ni trabajo común: nada que ver con la EFSA. Uno de los raros franceses de este grupo, Tarde, merece una atención especial por su brillante carrera antidurkheimiana, que le permitió cerrar el camino del Collège de France[29] a Durkheim al obtener allí la cátedra de filosofía social dedicada, por primera vez, a los cursos de sociología.

Aun siendo etnocéntrico y mostrando un gran desprecio hacia los «salvajes», Tarde criticó la teoría darwiniana del evolucionismo aplicada a la sociedad. Fue uno de los muy raros sociólogos capaces de hacerlo en aquellos tiempos: «la palabra evolución [subrayada por Tarde] es engañosa. (…) La fluidez, la continuidad aparente, aplicadas así a las series de cambios, son imaginarias» (1891: 103, 161). Esta fue seguramente una de las razones por las que fue marginado por los durkheimianos, aunque la razón principal fuese la competencia contra el mismo Durkheim. El mejor libro de Tarde, La opinión y la muchedumbre (1901), es considerado como uno de los hitos fundacionales de la psicología social. Este libro prefigura el concepto de relación con un público indiviso y, por su teoría de las imitaciones, nos permite clasificar a este autor en el ámbito del individualismo. Tarde ofreció también elementos importantes para los primeros planteamientos –en la historia del pensamiento social– sobre el «espíritu público» y la opinión pública, concepto que define como una colectividad puramente espiritual cuya cohesión es mental, o como «un agrupamiento momentáneo y más o menos lógico de juicios» (1901: 31, 76). Por este motivo el durkheimiano Bouglé lo citará y, más tarde, permitirá a Stoetzel[30] realizar sus investigaciones en su laboratorio (ya veremos todo esto más adelante).

En otros libros, Tarde desarrolla una teoría de las innovaciones vinculada con el fenómeno de la imitación interindividual, considerando que es el atrevimiento individual lo que pudo generar tal o cual innovación técnica. No solo criticó a

Durkheim, a quien llamaba «su eminente adversario», sino también a Comte: «Para ser sincero, lo que Comte fundó no es la sociología, es todavía una mera filosofía de la historia, aunque admirablemente deducida, lo que nos ofrece bajo este nombre; es la última palabra de la filosofía de la historia». Otras ideas importantes, pero más secundarias, derivadas de sus obras son, por ejemplo, la de una sociología que sería en cierto modo un asociacionismo, o su interpretación de las sociedades cooperativas de consumidores contra la competencia (1898, 113, 54, 95). De todas estas ideas, solo las de su libro La opinión y la muchedumbre quedarán verdaderamente en la historia de la sociología.

Después de introducir estos temas epistemológicos y metodológicos, es necesario exponer de qué manera el socialismo en su conjunto y los debates sociales impregnaron a los durkheimianos, sobre todo con la idea, presente ya en Saint-Simon y en Comte, del solidarismo, de la solidaridad humana. Entonces podremos empezar verdaderamente con el periodo central de la EFSA.

1.2.2. Solidarismo, democracia y asociacionismo

Comentando a autores tales como Léon Bourgeois o Pierre-Joseph Proudhon, especialmente a través del compromiso práctico de Mauss y de los libros de Célestin Bouglé,[31] los durkheimianos dieron cabida a los temas mutualistas y autogestionarios, a los temas que en términos más contemporáneos llamaríamos de «economía solidaria».[32] Partiremos de lo que a este respecto escribe Bouglé en su libro El solidarismo (1907, principio del texto):

Se conviene en señalar el pequeño libro del Sr. L. Bourgeois: Solidaridad como el manifiesto que atrajo y fijó provechosamente la atención pública sobre el concepto de la «deuda social» y del «casi-contrato». Los solidaristas se inscriben en el linaje de Rousseau. ¿Pero qué investigaciones y qué teorías preparaban ese manifiesto? ¿Y hasta qué lejanas fuentes sería necesario remontarse para descubrir de dónde se alimenta, finalmente, el pensamiento solidarista? (Bouglé,

1907).

Una de estas fuentes es el cristianismo social. La otra es la propia ciencia social, a la que Léon Bourgeois se refiere directamente para legitimar su filosofía, invocando el biologismo y la sociología de Auguste Comte: el altruismo solidario está ya en la naturaleza. Lo que hace escribir a Bouglé: «En este sentido, se podrá decir que la nueva doctrina nació de la biología», para generalizarse con la sociología. El solidarismo establece analogías que conducen de la conciencia a la naturaleza, pero se presenta sobre todo como solución a los problemas sociales. Por otra parte, el solidarismo condena o desmiente que se dé demasiada importancia al Estado y rechaza la centralización sistemática. Los solidaristas excluyen el atomismo liberal, pero lo hacen desde un individualismo de tipo autogestionario y social. Bouglé cita y comenta largamente un extracto de Bourgeois a este respecto:

Esta penetración de la idea del contrato en el conjunto de las relaciones sociales modifica, en una determinada medida, la concepción habitual que nos hacemos de las relaciones entre el Estado y los individuos. Nos preguntamos siempre: ¿En qué medida puede intervenir el Estado en la solución de las cuestiones sociales? (…) Solo los individuos están en presencia, y se trata de saber cómo se pondrán de acuerdo para mutualizar los riesgos y las ventajas de la solidaridad. El Estado, como en el derecho privado, deberá ser pura y simplemente la autoridad que sancione nuestros acuerdos y garantice el respeto de los convenios establecidos (Bourgeois, Filosofía de la solidaridad, p. 52, citado por Bouglé).

Al parecer, hay algo de anarquismo suave en el solidarismo. Ante esta tensión entre solidaridad centralmente regulada y solidaridad autogestionada por las personas, los durkheimianos como Mauss o Bouglé toman claramente posición. Para ellos, una asociación de iguales solo es posible si cada uno de sus miembros se eleva hasta incluir los derechos de los otros y respeta en ellos la figura de la humanidad. Desde este punto de vista, el único individualismo que se justifica sociológicamente es precisamente «el que pide que la colectividad sepa interponerse y los hombres dominarse, un individualismo a la vez democrático y

racionalista». En esa línea, la EFSA, en la voz de Mauss y de Bouglé, defenderá la idea de que ha de haber garantías institucionales para este individualismo solidario y autónomo, el cual deberá dejarse guiar por la sociología para mantener el sentido de la realidad.

Detengámonos un minuto en la situación histórica de la Francia de entonces. El contexto social y económico de mediados del siglo XIX es explosivo. En este pueblo, que cincuenta años antes había hecho una de las primeras revoluciones, imponiendo una república, para ver a continuación cómo los efectos de todo ello se debilitaban rápidamente, primero por la voluntad imperialista de Napoleón, con sus guerras continuas, y después por la restauración de la monarquía en un contexto de fuerte desarrollo industrial e intelectual, están reunidas las condiciones de sucesivas rebeldías populares, sobre todo en París. Como explicaba muy bien Alexis de Tocqueville en su libro L'ancien régime et la révolution (1856), París se había convertido en la primera concentración obrera de toda Francia; y esta clase popular vivía con mucha miseria, trabajando, hombres, mujeres o niños, en condiciones de gran explotación. Las ideas socialistas se difunden en un terreno muy denso de barrios casi comunitarios con fuerte solidaridad de vecindario. El mismo sociólogo, parlamentario y ministro Tocqueville, aun siendo «de derechas»,[33] escribió una memoria sobre el pauperismo. También llevó a cabo, a finales de los años 1830, una rotunda crítica de la alienación obrera –preludio a la película de Chaplin Tiempos modernos. Una alienación obrera que nace, según su punto de vista, de la especialización en los talleres industriales. Se trata de un autor que fue poco comentado en la EFSA (solo Bouglé lo cita) y que no pertenece a su genealogía teórica o ideológica, pero sí a lo que Durkheim llama el «espíritu francés», que se condensará en los trabajos de nuestro grupo. Tocqueville es uno de los mejores ejemplos de ese supuesto espíritu francés.

Es sabido que Tocqueville defiende la idea de una tendencia histórica que lleva a la igualación de las condiciones. Pero la gran industria naciente frustra este movimiento de fondo. En el Capítulo XX de La democracia en América, titulado «Cómo la aristocracia podría salir de la industria», Tocqueville trata de las clases sociales, tema bastante poco evocado en el resto de su obra. Después de haber indicado cómo la democracia (por el afán de lucro y el espíritu de libertad de

emprender) favorece la evolución de la industria y multiplica el número de los industriales, Tocqueville muestra el camino desviado por el que la industria podría retrotraer a los hombres en dirección a «la aristocracia», es decir, podría hacer regresar a la humanidad hacia unas condiciones sociales inmutables, las de un sistema de casi nula movilidad social comparable a los estamentos del régimen monárquico. El tema del que se trata es también el de la división del trabajo social, y más concretamente, la división técnica del trabajo, indisociable de la mecanización naciente; y, en consecuencia, el de las relaciones laborales. Algo que evoca también la muerte del saber integral, el propio de los oficios:[34]

Cuando el obrero se ocupa sin cesar y solamente de la fabricación de un único objeto, acaba haciendo ese trabajo con una destreza singular. Pero pierde, al mismo tiempo, la facultad general de aplicar su espíritu a la dirección del trabajo. Pasa a ser cada día más hábil y menos industrioso, y se puede decir que en él el hombre se deteriora a medida que el obrero se perfecciona. (…) ¿Qué cabe esperar de un hombre que ha empleado veinte años de su vida haciendo cabezas de alfileres? ¡Y a qué podría aplicarse a partir de entonces esta poderosa inteligencia humana, que a menudo ha removido el mundo, si no es a buscar el mejor medio de hacer cabezas de alfileres![35] Cuando un obrero ha consumido de esta manera una porción considerable de su existencia, su pensamiento se ha detenido para siempre cerca del objeto diario de sus tareas; su cuerpo ha contraído algunos hábitos fijos de los cuales no puede separarse. En una palabra, ya no se pertenece a sí mismo, sino a la profesión que eligió. (…) A medida que el principio de la división del trabajo recibe una aplicación más completa, el obrero se debilita, se limita y se vuelve más dependiente. El arte progresa, el artesano retrocede (Tocqueville, La democracia en América, 1836, cap. XX, t. 2, p. 536).

Tocqueville señala, pues, de un modo muy crítico, hasta feroz, en el estilo de un Karl Marx, un importante aspecto del progreso técnico: el carácter alienante e inhumano, considerado como una involución para la persona, de la evolución constatada en la industrialización. Añadirá más tarde que la revolución de 1848 es la verdadera, la auténtica, por culpa de la miseria y porque no fue obra de una minoría de activistas conspiradores, sino «el levantamiento de todo un pueblo contra otro», ayudando incluso las mujeres. Durkheim nunca cita a Tocqueville,

pero el durkheimiano Bouglé sí lo hace a menudo, en sus escritos sobre Las ideas igualitarias (1925), con una clara aunque ambivalente admiración.

La miseria laboral que, en Francia, se describe en las novelas de Émile Zola, el amigo de los sociólogos durkheimianos, sobre todo en L'assomoir y en Germinal, fue tremenda pero no fue solamente urbana. Diversos autores insistieron en el asalariado rural y en la relativa mezcla de categorías sociales alrededor de las ciudades. En el primer capítulo de su tesis de 1913, el durkheimiano Halbwachs describe el fenómeno:

Se interpreta a menudo el movimiento de migración de las campiñas hacia las ciudades como un acorralamiento brutal de una parte de la clase campesina, y su anexión por la clase obrera. Pero el trasplante no es siempre definitivo. Muchos obreros vuelven a ser campesinos durante la temporada baja. (…) En este sentido, el grupo campesino se incluye en el grupo obrero como, en este, los peones a los obreros cualificados; pero formarían parte de la misma clase. No habría entre campesinos y obreros la misma separación que entre obreros y empleados (Maurice Halbwachs, 1913, cap. 1).

Tampoco conviene olvidar la contaminación causada por las industrias químicas, situadas en las periferias de las ciudades para tener cercana a la mano de obra, que afectaba asimismo a un campesinado que vivía bastante en proximidad a los mercados de las ciudades. De forma que no solo la situación material era grave para el pueblo, sino también la cuestión sanitaria. Y muchos informes de médicos (uno de los más celebres fue el de Villermé) denunciaban diversas contaminaciones. Hasta el gran químico francés Lavoisier había llamado la atención sobre esta polución –catastrófica desde el punto de vista sanitario para los obreros– en términos muy explícitos: son «operaciones insalubres o letales (…) un polvo que ataca a los pulmones. (…) nuestros edificios están cimentados con sangre…».[36]

En este contexto de rebeliones, los dirigentes y los moderados intentan aliviar el

sufrimiento popular, pero solo lo necesario para poner freno al desorden social. La sociología será convocada para servir a este objetivo. Los reformadores filantrópicos, tales como Frédéric Le Play, intentaron estudiar con una precisión casi científica lo que podría ser el mínimo indispensable para una familia obrera. Se trataba de poner el listón para los salarios y de calcular el coste de la reproducción de la fuerza de trabajo (como decía Marx en esa misma época). Se desarrolla pues la ingeniería social, cuya vocación oficialmente asumida es contrarrevolucionaria. En paralelo a ese movimiento, pero en oposición a él, podemos situar lo que se suele llamar la «economía social», sector estrechamente vinculado al desarrollo inicial de la sociología francesa, como veremos en breve.

Es esta la perspectiva en la que el ingeniero Le Play[37] escribe que la observación de los hechos sociales debe ser exhaustiva, o casi, puesto que es el «verdadero medio de certeza para el estudio y la Reforma de las sociedades» (1879, Les Ouvriers européens). El volumen titulado El método social tenía un largo subtítulo que merece reproducirse íntegramente aquí, por la analogía que puede establecerse con la situación del etnólogo actuando por cuenta de las potencias colonizadoras. Después de dicho subtítulo, cito un pasaje en el que explicita su método monográfico:

Obra destinada a las clases dirigentes que, según la tradición de las grandes razas, desean prepararse, con viajes metódicos, para cumplir dignamente los deberes que impone la dirección de los hogares domésticos, de los talleres de trabajo rurales y manufactureros, de los vecindarios, del gobierno local y de los grandes intereses nacionales (subtítulo del libro de Le Play, 1879).

El observador debe penetrar en todas las partes de la vivienda: hacer un inventario de los muebles, los utensilios, la ropa y las prendas de vestir; evaluar los edificios, el importe de las sumas disponibles, los animales domésticos, el material especial de las tareas y los oficios y, en general, las propiedades de la familia; estimar las reservas de provisiones; pesar los alimentos que entran, según la temporada, en la composición de las distintas comidas; seguir

finalmente, en sus detalles, los trabajos de los miembros de la familia, tanto fuera como dentro de los hogares (Le Play, 1879: 221-223).

Por lo visto, el mucho poder de los ingenieros, a menudo acompañado por una actitud condescendiente hacia la clase popular, también forma parte del espíritu francés. Conseguir la paz social requiere una buena descripción de los sufrimientos y de las dichas. Las monografías sobre las familias obreras que hacían los investigadores que trabajaban con Le Play debían ser así muy precisas, aunque (p. 226): «en la descripción, se pueden descuidar las particularidades poco útiles al objeto especial del método, a la obra de la reforma social». El mundo académico no queda fuera de estos propósitos reformadores. En Francia, fueron las facultades de Derecho las que tenían el papel de formar a los altos funcionarios del Estado central, junto a las grandes escuelas de ingenieros públicos (Politécnica, Minas, Puentes y Calzadas, etc.) y a la Escuela Nacional de la Administración.[38]

El concepto de «reformas sociales» está bajo tensión, entre el factor de pacificación social y el riesgo de alimentar las ideologías anticapitalistas. La sociología pertenece, desde el punto de vista de la clase dirigente, a este segundo ámbito peligroso. Por esa razón, los conservadores del Collège de France apoyaron al liberal moderado Gabriel Tarde –contra Durkheim– para la primera cátedra de enseñanza de la sociología en esa institución. Dada la vinculación de la sociología con el socialismo, tenía su importancia controlarla. El amigo de Durkheim, Jean Jaurès, que era catedrático de filosofía y que escribió varios artículos académicos (por ejemplo, sobre Rousseau), tenía el derecho de pedir cursos y eso es lo que hizo en la Sorbona, provocando un escándalo. Es entonces, en 1897, cuando se crea la primera cátedra de la Sorbona dedicada explícitamente a dar cursos de sociología, aunque bajo la denominación de «economía social». En aquel momento, Durkheim fue rechazado para ocupar esa cátedra, ya que los liberales votaron contra él y a favor de un filósofo bastante desconocido (cuyo apellido era Izoulet). Quince años se quedó pues Durkheim en Burdeos (1887-1902), dando cursos de los diferentes temas de la sociología, pero sobre todo de pedagogía, derecho social y psicología social.

El cristianismo social, con muchos católicos de izquierdas, defendió también la idea de reformas sociales. Lo hizo de otro modo, que se concretó en formas más mutualistas de auxilio social. En varios casos, la solidaridad no pasó de filantrópica y muchas voces se elevaron para que la solidaridad fuese de derecho y no dependiera solo de la voluntad individual. Entre el solidarismo (frente a la filantropía) y el socialismo autogestionario solo hay un paso, que las cooperativas permiten cruzar, como veremos en el caso de Mauss. A estas últimas solo se las consideraba socialmente útiles si los cooperativistas no se limitaban a aumentar sus salarios personales, sino que guardaban una parte de los beneficios de la cooperación para sostener alguna obra de interés general. Surge entonces, en expresión del durkheimiano Bouglé (1907), la «República cooperativa», que nos ofrece un panorama de «intereses armonizados».

Frente a la filantropía de los medios cristianos tradicionalistas se desarrolló, pues, un asociacionismo laboral que impresionó mucho a los durkheimianos, ya que fue apoyado por los socialistas más o menos utópicos del siglo XIX. No se trataba solo de promover el igualitarismo básico, a la manera de los solidaristas, sino algo más autogestionario. Las ideologías asociativas, que huyen a la vez de las jerarquías laborales y de una dependencia demasiado grande del Estado, fueron defendidas por muchos autores durante el siglo XIX, incluidos los anarquistas, entre ellos un francés como Proudhon. Por eso, los durkheimianos lo considerarán como un compañero de viaje –algo sociólogo también– al que sin embargo no hay que acercarse demasiado…

En las últimas líneas de su libro sobre Proudhon, Bouglé (1911) destaca la doble identidad paradójica de este autor, diciendo de él que es a la vez sociólogo e individualista:[39] «Hasta el final pretende aún justificar su individualismo por su sociología. Nadie tuvo un sentido más vivo de la realidad y de la lógica consustanciales al ser colectivo. Nadie tampoco estuvo más firmemente ligado al derecho igual de todos los individuos». Para Bouglé, el aspecto positivo de este enfoque a la vez anticapitalista y antiestatal, socialista y al mismo tiempo individualista –en el sentido del apoyo a la persona y a su libertad–, es hacerle «entrever la posibilidad de una regeneración espontánea de la Sociedad» liberada del poder tutelar del Estado. En este sentido Proudhon destaca lo que denomina «el intercambio equitativo», así como lo que hoy llamaríamos microcréditos.

Progresivamente, el intercambio directo y equitativo se instituiría entre todos, productores y consumidores. Tal era el principio del Banco del pueblo que fundó y dirigió Proudhon, destinado a realizar por la sola reforma del crédito la más radical de las revoluciones, según Bouglé, que lo llamaba la «fórmula financiera de la democracia moderna», creyéndola resucitada, bajo una nueva forma, en la obra de los cooperativistas: «¿No había que buscar hoy en las sociedades cooperativas a los verdaderos herederos de Proudhon, a los más fieles representantes de su pensamiento?». No cabe duda de que los más militantes entre los durkheimianos –Marcel Mauss en particular– responden afirmativamente a esta pregunta, como veremos más adelante, aunque para él las cooperativas obreras representen sobre todo una prefiguración del socialismo real y práctico, autogestionado. En todo caso, lo que se llama hoy en día economía social y solidaria desciende en línea directa de esta historia.

Para concluir y sintetizar este capítulo en tres puntos, podemos decir lo siguiente.

Con Montesquieu y Rousseau, se proponen una protosociología y protoantropología centradas ya en los procesos de institucionalización, lo que autoriza la fórmula según la cual la institución de la sociología se produce con y por la sociología de la institución. Ambos autores coinciden en la insistencia acerca de las condiciones socioculturales y normativas del (r)establecimiento de una cohesión social debilitada por el desarrollo económico y el crecimiento de las desigualdades sociales. Los contenidos principales de las dos obras entran igualmente en la EFSA.

Si Durkheim prefiere considerar a Montesquieu como el verdadero precursor de la sociología, es porque en Rousseau no hay casi nada de evolucionismo social. Ahora bien, Durkheim necesitaba respaldar la sociología en una filosofía de la historia y considerarla como ciencia del desarrollo y del progreso social. Este marco no se lo pueden dar Darwin o Spencer por demasiado liberales; se lo dará la pareja Saint-Simon - Comte. Con este último, la sociología aparece como semejante a una ciencia de la naturaleza que, además, debe concluir el, o constituir la piedra angular del, proceso evolutivo de la humanidad con el positivismo. Esta ciencia es autorreferente: los hechos sociales se explican

solamente con otros hechos sociales.

Quizás para matizar este objetivismo, Durkheim y sus amigos se adherirán a las ideas solidaristas (y algunos de ellos se convertirán incluso en socialistas militantes), concibiendo una forma de cohesión social apoyada en las leyes y los servicios públicos y sin renunciar al progreso vinculado a la división del trabajo social y a la ciencia. El asociacionismo cooperativista que defenderán, por otro lado, será la vertiente práctica de un pensamiento basado en la búsqueda de una tercera vía y de un equilibrio permanente entre materialismo e idealismo, centralización estatal y autonomía personal, ciencia y conciencia, métodos estadísticos y estudio de lo simbólico, sociología y antropología…

Con tantos requisitos y un equipaje tan diverso y pesado ¿conseguirán llevar a cabo una ciencia los de la EFSA? Después de haber reseñado las ideas que influyeron positivamente o negativamente en los durkheimianos, entremos ahora en el corazón del curso para tratar de contestar a esta pregunta.

1 Son sin duda los dos referentes más importantes, aunque hay que mencionar que Durkheim trata abundantemente, en los capítulos centrales de su obra dedicada a La evolución pedagógica en Francia (1904-05), la literatura o los ensayos de Rabelais, de Erasmo (considerado como medio francés, ya que hizo sus estudios en Francia) y de Montaigne, para definir no solo lo que denomina «el espíritu francés» sino también las nuevas concepciones pedagógicas surgidas en el Renacimiento.

2 Lo dice Aron en las primeras líneas de sus cursos de 1967.

3 Veremos en el capítulo 3 lo que pasó cuando Aron leyó su tesis ante tres eminentes durkheimianos, en 1938. Aquí diremos solo que Aron conoció a todos los de la EFSA que seguían vivos después de 1930; que conversó varias veces

con Mauss (según sus Memorias de 1983), y que llegó a estar muy cerca de Bouglé cuando éste lo empleó como secretario en su Centro de Documentación Social, el primer laboratorio francés de investigación sociológica. Lo califica como hombre con viva y gran inteligencia.

4 Daremos aquí las páginas del libro de Montesquieu (ambas en el t. 1): la primera referencia en el Li. III, cap. X, pp. 34-35; y la segunda en el Li. II, cap. IV, p. 24.

5 El término etnos designa, en griego antiguo, a la vez la condición común, lo primitivo, lo disperso y lo que es pagano; se opone a la polis que significa lo agrupado y lo civilizado.

6 Todas las citas son de traducción propia, a menos que una referencia adjunta indique lo contrario.

7 Para que sea lógicamente completo solo faltan en este esquema las normas técnicas –estas tienen mucha importancia hoy, como veremos en el último capítulo, pero en el siglo XVIII todavía no era ese el caso.

8 En el esquema de Montesquieu –costumbres, hábitos y leyes–, solo faltan pues las normas técnicas.

9 Nos referimos a los libros siguientes: Veblen (1899), Baudrillard (1968 y 1970) y Bourdieu (1979).

10 En el t. 1, del Li. XIX, cap. X, p. 333.

11 No insistiremos aquí en lo que nos diferencia de Aron, ni discutiremos los comentarios de otros autores. La muy inteligente lectura que de Montesquieu hizo Aron queda estructurada por la mirada de la filosofía política, que siempre fue lo que más interesó a este último. Dice por ejemplo, con probable exactitud, que Montesquieu escribió su libro sobre las leyes teniendo a su lado La política de Aristóteles; sin embargo, no le seguiremos de ningún modo cuando afirma, como conclusión de su texto, que no analizó la «sociedad moderna». ¡Cuando no dejó de hacerlo, tanto en este libro –en el que el rodeo histórico o geográfico no impide la atención a su propia sociedad, sino que la legitima de modo comparativo– como incluso en las Cartas persas!

12 Se trata del Discours sur l'origine des inégalités de 1755; el extracto proviene del principio de la primera parte (p. 310).

13 Voltaire considera que el azar es responsable de que hubiera tantos muertos, mientras que Rousseau defiende la idea según la cual dejar que se concentre tanta gente en una zona conocida como peligrosa es el resultado de una voluntad política.

14 Artículo escrito en 1962 y editado en el cap. 2 de Anthropologie structurale deux (1962b, 1996).

15 En los capítulos primero y tercero de ese libro, Lévi-Strauss declara que su plaza de «Antropología social» en el Collège de France prolonga la cátedra de sociología que Mauss ocupó en la misma institución desde 1931 hasta 1942. Más aún, escribe también que Durkheim y Mauss fueron, junto a Boas, Frazer y Malinowski, los que inventaron la antropología científica que conocemos hoy. Nos recuerda hasta qué punto Durkheim se apoyó en los relatos etnográficos,

analizándolos con el mayor rigor. Subraya también que Radcliffe-Brown consideraba que fue Durkheim quien propuso el tránsito de la etnología desde una perspectiva histórica hacia una ciencia de tipo experimental. No cabe duda para Lévi-Strauss de que los primeros alumnos de Durkheim se hubiesen convertido en auténticos etnólogos de campo si la guerra de 1914-1918 no los hubiera diezmado.

16 No es insignificante el hecho de que Durkheim cite a este teórico del cambio social, adepto del libre comercio y de un determinismo mecanicista –al que se debe el famoso cuadro lineal de las diez etapas de la evolución humana–, según el cual la humanidad considerada como una «especie» tendería a la «felicidad» que le ofrece la actividad científica y el progreso de los conocimientos (Condorcet, 1793-94).

17 Spencer no solo participó en la introducción del utilitarismo en biología (la «struggle for life», que no tenía tanta importancia en los primeros textos de Darwin), sino que propuso una visión individualista en sociología (1876), con una ideología ultraliberal que se expresa en su libro The Man versus the State, de 1884.

18 A. Comte, 51.ª lección, Curso de filosofía positiva (Lecciones de sociología, 1839, Flammarion, 1995, p. 291), luego El sistema de política positiva (1851-54, t. 2, http, «Clásicos de las ciencias sociales»).

19 Para más precisiones sobre todos los autores citados en este apartado, véase S. Juan, Critique de la déraison évolutionniste (Crítica de la sinrazón evolucionista), publicado en 2006 (existe un resumen de este libro en la revista valenciana Arxius, n.º 17, p. 55).

20 Una película, Man to man (de Régis Wargnier, 2005), muestra cómo los

pigmeos fueron percibidos como la encarnación del eslabón perdido entre el mono y el hombre, con el argumento de que su cerebro tenía un tamaño intermedio. La película denuncia de modo relevante las derivas de la bioantropología del siglo XIX.

21 Este extracto se prolonga con descripciones en las cuales Spencer menciona «una manera de sonreír o la risa sarcástica» –y luego un «acto de propiciación» de los perros– para concluir con la idea según la cual es un «estado de ánimo similar el que lleva al salvaje a algunas observancias fetichistas».

22 En Las sociedades animales, 1877, p. 107.

23 Musso (1999) repite varias veces (por ejemplo, p. 66) que Saint-Simon esboza claramente un poder tecnocrático –el de los ingenieros de caminos, politécnicos, directivos del Banco de Francia– que reemplaza a la burocracia del antiguo régimen monárquico, queriendo constituir un movimiento social elitista. También es esa la opinión de Antoine Picon (2002: 170-171) y de Charles Gadea (2003: 22-24). El primero de ellos dice que Saint-Simon oscila de modo ambiguo entre capitalismo autoritario y socialismo, de forma análoga a como sus seguidores de los años 1920-30 quisieron evitar a la vez el liberalismo económico y el igualitarismo soviético. El segundo escribe que se trata de proponer un peritaje tecnocientífico que, además de promover grandes obras públicas destinadas a «mejorar la condición de la clase laboriosa y a la prosperidad en general (…), asegure la paz universal vinculando no solo a las regiones sino a los pueblos del mundo entero».

24 Citado por Musso, 1999, p. 124.

25 En el prefacio a la edición francesa de textos de Claude-Henri Saint-Simon, «La physiologie sociale», Œuvres choisies par Georges Gurvitch, puf, 1965

(http://Les Classiques…).

26 Vol. 10 de las Obras completas edición de 1875, en Saint-Simon, «La physiologie sociale», Œuvres choisies par Georges Gurvitch.

27 Comte quiere decir que no existe lo que hoy llamamos individuo.

28 Lo que no obsta para que, unas páginas después (p. 69), denuncie el «desastroso e inmoral prejuicio» contra el desarrollo industrial y discrepe de la idea de que se podría suponer constante la masa de las riquezas…

29 Donde, más tarde, sí entraron, no obstante, Mauss, Simiand y Halbwachs.

30 Stoetzel fue profesor en la Sorbona junto con Gurvitch y fue el fundador del Instituto Francés de Opinión Publica (IFOP) y de la Revue française de sociologie. Después de la guerra, se reveló como un gran enemigo de los durkheimianos.

31 Todavía no nos habíamos tropezado con este viejo compañero de Durkheim. Trataremos con él mucho más adelante, en el capítulo 3. Pero, para anticipar resumidamente su identidad, se puede consultar ya el cuadro de los «Diez autores», pp. 142-143.

32 Se puede, en este aspecto, referir a los textos de Jean-Louis Laville y en particular a su libro «Politique de l’association», donde evoca la historia del mutualismo en Francia en el siglo XIX.

33 Así podríamos calificar a este intelectual y hombre político, algo nostálgico del antiguo régimen monárquico pero realmente humanista y muy culto.

34 El métier, en francés.

35 La alusión de Tocqueville al ejemplo que Adam Smith pone en su libro La riqueza de las naciones para ilustrar el principio de división técnica del proceso de trabajo es evidente.

36 Citado por Massard-Guilbaud en su Histoire de la pollution industrielle, France 1789-1914, 2010, p. 22. Los revolucionarios, proindustrialistas, le cortaron la cabeza a Lavoisier. Pero este autor del dicho «nada se crea ni se destruye, solo se transforma» no perdió realmente la cabeza, puesto que todo se transforma: forma parte del espíritu francés…

37 Le Play estudió en dos prestigiosas escuelas, la Politécnica y la de Minas, escuelas que alimentan en Francia, todavía hoy, a la alta Administración Pública. Era fiel lector de Saint-Simon según diversos historiadores.

38 En medio siglo, desde 1865 hasta 1919, el número de cátedras en las facultades de Derecho se multiplicó por 2,5 pasando de 85 a 198 y siendo los procesos de formación típicamente conformes a las lógicas de profesionalización. Los juristas serán realmente imperialistas en este aspecto y pretenderán incorporarse las ciencias sociales, incluso la sociología naciente (Weisz, 1979).

39 El individualismo de Proudhon es una forma de autonomía personal que debemos diferenciar de la de Jean-Marie Guyau con su concepto de anomia. En un libro de 1885, Esbozo de una teoría de la moral sin obligación ni sanción, lo define como una forma de autonomía personal, una situación en la que los individuos respetan cada vez más su conciencia y cada vez menos las normas sociales vinculadas a la religión y a las obligaciones colectivas. Guyau piensa que los individuos se vuelven realmente libres gracias a la «irreligión» y que fundamentan sus formas de sociabilidad sin la ayuda institucional; se inscribe, pues, en la tradición individualista, pero no como los anarquistas, quienes defienden formas instituidas y garantizadas de solidaridad. Durkheim recuperará el concepto de anomia pero dándole un sentido diferente: el de un atributo del sistema social cuyas normas se debilitan con la modernidad, sea por falta de control social (en los medios urbanos), sea por multiplicación de las normas, en particular jurídicas. Lo utilizará en su estudio sobre el suicidio, como veremos más adelante.

2

LA SOCIOLOGÍA CIENTÍFICA DE DURKHEIM

Y EL NACIMIENTO DE LA ESCUELA

FRANCESA DE SOCIOANTROPOLOGÍA

Alos estudiantes de sociología, incluso a los franceses, se les enseña sobre todo que Durkheim escribió El suicidio y Las reglas del método sociológico , donde propone estudiar los hechos sociales explicándolos por otros hechos sociales e igual que se observan las cosas. Detenerse aquí no solo es muy reductor, sino muchas veces tramposo, ya que sobre todo se interesó por las representaciones, es decir, por lo simbólico…

Los grandes ejes de la sociología durkheimiana son múltiples. Los conceptos de altruismo/egoísmo y de anomia (opuesta al fatalismo), que se encontrarán en el origen de la definición de los tipos fundamentales de suicidio en la obra que dedica a esta cuestión, cruzan distintos textos de Durkheim y finalmente resultan ser las dos dimensiones centrales de su definición del vínculo social (y de su sociología): la integración y la regulación normativa. Por ejemplo, se sabe que la falta de integración conduce al suicidio «egoísta», mientras que su exceso lleva al suicidio «altruista»; por otra parte, el déficit de regulación (de normas) conduce al suicidio «anómico», en tanto que su exceso lleva al suicidio «fatalista», definido por Durkheim en una nota a pie de página. Pero a Durkheim también se le considera el co-fundador de las ciencias de la educación, porque escribió, como veremos, diversos textos importantes en este sentido.

En este capítulo central del curso, se trata de introducir, por supuesto y en primer

lugar, los aportes fundamentales de Durkheim –sobre todo sus conceptos vertebradores de institución y de cohesión–, pero se trata también de observar cómo se relacionan sus orientaciones teóricas con los temas más políticos, así como el lugar de los compromisos colectivos de los durkheimianos, sean sociales o académicos, destacando el cemento de unión que fue la revista L'Année sociologique y cómo intervino la figura esencial de Marcel Mauss en todos estos procesos.

2.1. Las definiciones del hombre y de lo social

Se puede decir que algunas ideas y la insistencia sobre ciertos conceptos no cambiaron a lo largo de la vida de Durkheim. Por lo tanto, constituyen el eje principal de su sociología, y seguramente lo que más ha influido en el trabajo de sus compañeros, así como en la sociología francesa en general. Sin la menor duda, el concepto central de Durkheim, aunque muchísimas veces no lo utilice, es la cohesión social, procedente de los sedimentos institucionales.

No obstante, en casi treinta años de producción y bajo la influencia de sus amigos o de su sobrino, el pensamiento de Durkheim cambió bastante. Se liberó progresivamente de su organicismo de juventud para dar mucha más importancia a los elementos simbólicos de la vida social. Se puede decir que, con los años, Durkheim añadió la dimensión antropológica a su sociología positivista. El paso del libro Las reglas del método sociológico al libro Las formas elementales de la vida religiosa puede resumir este proceso.

Estos son los dos aspectos de la sociología propia de Durkheim. Por lo tanto, merecen cada uno una breve sección especial, intercalando una digresión sobre el tema, importante, de la moral laica.

2.1.1. El eje principal de Durkheim: la cohesión social procedente de las instituciones

La idea permanente de Durkheim –que sin duda es también su meta ideológica, la de una tercera vía entre individualismo y colectivismo– es la cohesión social, la búsqueda permanente de una respuesta a la pregunta de cómo puede funcionar

una sociedad cada día más fragmentada por la ineluctable división del trabajo social y en la que la conciencia colectiva se debilita. De ahí su atención a las normas, las instituciones, la educación, los grupos. Ahora bien, todo esto se construye en contra de la base bioevolucionista de sus apoyos intelectuales. Pese a tener raíces en el organicismo y el biologismo de Comte, Durkheim se alejó de este baño intelectual del siglo XIX. En el camino de su razonamiento, se encuentra antes que nada la visión unitaria del género humano; de ella procede la definición del ámbito institucional que se completa mediante una perspectiva institucionalista del cambio social. A continuación, algunas notas sobre los tres movimientos de ese camino.

La visión unitaria del género humano

En primer lugar, es necesario destacar los orígenes evolucionistas del pensamiento durkheimiano para, de ese modo, apreciar mejor la manera como los redujo progresivamente hasta casi liberarse de ellos. Los principales puntos de focalización evolucionistas se ponen de manifiesto en las tres ideas siguientes:

– siendo comparable la sociedad a un organismo, se postula la semejanza primitiva de los seres humanos que viven en sociedades homogéneas y simples, de la misma manera en que las especies animales menos evolucionadas son más rudimentarias;

– existirían sociedades y fases de evolución inferiores en las cuales la división del trabajo, considerada como «el resultado de la lucha por la vida», aún no habría desempeñado su papel civilizador;

– las sociedades monosegmentarias de tipo alveolar se oponen a las que conocen densidad moral y comunicaciones, lo que acompaña al fenómeno

urbano y al desarrollo tanto económico como político.

La paradoja que salva a Durkheim es que, incluso considerando inferiores a las sociedades menos desarrolladas –y al contrario que su amigo Lévy-Bruhl con su «mentalidad primitiva»– se opone a Spencer y defiende, en sus cursos de filosofía (tiene entonces 26 años), la idea fundamental de la existencia de un pensamiento salvaje (fórmula con la que Lévi-Strauss conectará más tarde), es decir, de la unidad del género humano a pesar de la diversidad de las culturas y de los niveles de desarrollo:

El Sr. Spencer, que posee extensos conocimientos sobre el desarrollo intelectual de las tribus aún no civilizadas, no puede obtener una demostración relevante de su hipótesis. Por antiguas y poco civilizadas que sean las tribus observadas, ninguna carece de principios racionales. Ninguna, incluso, los posee en un grado menos absoluto que nosotros (Durkheim: Cursos de filosofía, 1884).

Está clarísimo (aun siendo algo contradictorio) que Durkheim tuvo que criticar el evolucionismo social para poder desarrollar su institucionalismo, es decir, lo que fue su planteamiento central y la espina dorsal de la EFSA. Sin cesar de referirse al darwinismo como pauta de interpretación de la evolución natural, Durkheim combatió muy pronto la sociobiología, o sea, el darwinismo social.

Se ve, por lo que precede, lo falsa que es la teoría según la cual el egoísmo es el inicio de la humanidad, siendo al contrario el altruismo una conquista reciente. Lo que para algunos espíritus confiere autoridad a esa hipótesis es que parece ser una consecuencia lógica de los principios del darwinismo. Apoyándose sobre el dogma de la competencia vital y de la selección natural, se nos representa, bajo los más tristes colores, a esta humanidad primitiva cuyas únicas pasiones habrían sido el hambre y la sed, mal satisfechas por supuesto; (…) Las hipótesis de Darwin (…) hacen abstracción, en efecto, del elemento esencial de la vida moral, esto es, de la influencia moderadora que la sociedad ejerce sobre sus miembros y que matiza y neutraliza la acción brutal de la lucha por la vida y de

la selección. En todas partes donde hay sociedades, hay altruismo, porque hay solidaridad (Durkheim: La división del trabajo social, 1893, pp. 173-74).

Una de las palabras clave de los durkheimianos es la solidaridad, como ya hemos mencionado más arriba. Ahora bien, los sentimientos evocados no son todavía específicamente humanos, porque el altruismo y la solidaridad se encuentran también en la vida animal o vegetal, lo que muchos autores evolucionistas de izquierdas (socialistas, comunistas o anarquistas) han subrayado en contra de la hipótesis utilitarista y derechista de una lucha de competencia entre individuos como explicación de los hechos sociales. En este sentido, lo principal empieza con la distinción humano/animal que fundamenta la definición antropológica de las instituciones. En el extracto siguiente se nota muy claramente el peso de las creaciones, de lo artificial o institucional:

De lo que un animal pudo aprender durante su existencia individual, casi nada puede sobrevivirle. Por el contrario, los resultados de la experiencia humana se conservan casi íntegramente y hasta en los detalles, gracias a los libros, a los monumentos representativos, a las herramientas, a los instrumentos de toda clase que se transmiten de generación en generación, a la tradición oral, etc. (…). En vez de desaparecer cada vez que una generación se extingue y es sustituida por otra, la sabiduría humana se acumula sin término, y es esta acumulación indefinida la que eleva al hombre por encima del animal y de sí mismo (Durkheim: Educación y sociología, 1902-11, p. 57).

Y continúa con la exigencia de creaciones institucionales como formas de solidaridad, sean normas y códigos jurídicos, sean dispositivos políticos que ayuden directamente a las personas. Para los sociólogos de la EFSA, el modo de existencia del ámbito institucional, cuya vocación es integrar horizontalmente a una colectividad social manteniendo su cohesión interna, se diversifica bastante puesto que va de los símbolos y valores más transversales a los objetos elementales y a las palabras, a los sistemas sociotécnicos y a los códigos jurídicos o lingüísticos, pasando por estatutos y papeles, por dispositivos de acción más o menos institucionalizados, y en consecuencia por organizaciones.

En este punto es necesario situar el muy central concepto de institución, al lado del de morfología y del de estructura social.

El ámbito institucional

En 1900, Durkheim pidió a sus dos jóvenes compañeros Mauss y Fauconnet (que tenían entonces 28 y 26 años y a los que volveremos a encontrar más tarde) que escribieran un artículo sobre «Sociología» en forma de memoria para La gran enciclopedia. El denso texto de 40 páginas se convertirá en uno de los fundamentos de la EFSA. En este artículo se designan muy precisamente las grandes divisiones de la sociología, definiendo los principales conceptos, en particular los hechos de institución, cuidadosamente distinguidos de los que se refieren a la estructura social:

> Entendemos pues por esta palabra [institución] a la vez los usos y las modas, los prejuicios y las supersticiones, las constituciones políticas y las organizaciones jurídicas esenciales; (…) Las instituciones verdaderas viven, es decir, cambian sin cesar: las normas de la acción no son ni entendidas ni aplicadas de la misma forma en momentos sucesivos, mientras que las fórmulas que las expresan permanecen literalmente las mismas. (…) Los hechos sociales son pues causas porque son representaciones o actúan sobre representaciones. El fondo íntimo de la vida social es un conjunto de representaciones. (…) Existen dos grandes órdenes de fenómenos sociales: los hechos de estructura social, es decir, las formas del grupo, la manera en que se disponen sus elementos; y las representaciones colectivas en las que se dan las instituciones (Mauss & Fauconnet, 1901: 162).

Parece difícil que pudiera decirse más claro. Y no debe olvidarse destacar que la acción se asocia (pero no se reduce) a la institución. Hay que tener en cuenta también el vínculo entre instituciones y acciones mediante las normas. Para los durkheimianos, cualquier sociólogo debe apropiarse íntimamente de esta división, tanto más fundamental cuanto que permite dar una envergadura a la

acción: al alejarse el uno de la otra, el sistema institucional y la estructura social abren márgenes y capacidades de acción. En el cuadro 2 (cap. 4, p. 262) se puede ver cómo se representa el análisis durkheimiano de la sociedad en su conjunto. Partiendo de esta distinción hubiéramos podido dividir, de manera un poco arbitraria, la exposición del grupo de la EFSA en dos partes: las instituciones y la morfoestructura; pero veremos que todos los autores de la EFSA frecuentaron estos dos lados de lo social y que muchos textos se publicaron en común. Sin embargo, para dividir el trabajo, Durkheim confió a Halbwachs –con quien hablaremos a menudo más tarde– la reflexión sobre morfología y estructura social, es decir, sobre clases y estratificación.

Si se sigue a Durkheim, «la historia comienza solamente cuando se da un medio supernatural, por elemental que sea, ya que es solamente entonces cuando comienzan a aparecer los fenómenos sociales». Lo social es pues lo artificial, lo simbólico, lo instituido; de ninguna manera lo que se organiza solo biológicamente. Al abandonar el organicismo del siglo XIX, vinculado a la cultura de los sociólogos de aquel tiempo, una cultura dominada por su relación con la biología, únicamente entonces la sociología se vuelve verdaderamente ella misma: su objeto propio es el ámbito institucional. Todos los durkheimianos difundirán este mensaje, pero Marcel Mauss contribuirá especialmente a esa autonomización.

Así pues, al principio de la definición «durkheim-maussiana» de las instituciones encontramos lo que se llamaba entonces las «representaciones colectivas», lo que denominamos hoy símbolos o valores. Una institución no es finalmente nada más que la concreción o la materialización (a veces la incorporación) de un símbolo. Los símbolos y los valores se difractan en todas las creaciones humanas; se declinan en creencias religiosas, ideologías, representaciones del mundo, y también en ideas, en lenguas, en léxicos. Se concretan tanto en dispositivos gubernamentales como en las herramientas o en simples objetos. Para los durkheimianos, existen pues valores religiosos estructurados por lo sagrado, símbolos socialmente federativos y globalmente estructurantes como la igualdad, la libertad, el respeto de la vida o también la prohibición del incesto (como valor convertido en tabú); también entran en este ámbito las grandes ideologías que son los sistemas de valores, lo que los vuelve sociológicamente

comparables a los sistemas de creencias. Estos valores pueden también manifestarse como virtudes (el honor, el sentido del deber, el sentido de la palabra que debe darse o sostenerse) que a su vez se traducirán en cualidades individuales o en sentimientos.

La cohesión social necesita el trabajo integrador y regulador de las instituciones; sin embargo, no se plantea de la misma manera según las escalas de los sistemas sociales y su grado de complejidad. En efecto, se conoce a Durkheim por haber distinguido entre la cohesión de los sistemas más pequeños (sociedades monosegmentarias) o de las sociedades de tipo tradicional, y la cohesión social de los grandes sistemas complejos y de cambio rápido que son las sociedades modernas muy diferenciadas. En la primera categoría de sociedades, que cambian lentamente, la cohesión se fundamenta sobre la semejanza de los miembros del mismo sexo o edad y en una solidaridad inmediata y espontánea que Durkheim llamaba mecánica. En la segunda categoría, la de las sociedades modernas, lo que se observa es la convergencia de las funciones especializadas y una solidaridad de tipo orgánico entre las partes separadas por la división del trabajo social: la diversidad es lo que implica la cooperación. Esa distinción es también importante para comprender lo que pasa hoy en día en algunos barrios marginados, donde falta cohesión social global y donde se desarrolla una cohesión neocomunitaria compensadora. La división del trabajo es el principal factor de cambio social.

La perspectiva institucionalista del cambio social

Se puede insertar aquí un comentario más personal: el problema de lo que precede es que, a partir de un determinado grado de desarrollo social y por lo tanto de división del trabajo, la idea durkheimiana se debilita, ya que el mundo se vuelve demasiado atomizado o demasiado dividido, tanto a nivel funcional como a nivel técnico, cultural o espacial. De modo que la posible convergencia (suponiendo que todo eso converja aún, lo que no es nada seguro) o la interdependencia no bastan ya para garantizar la cohesión social: la interdependencia, aún positiva en Durkheim, se deteriora entonces en

heteronomía y las normas de todo tipo que proliferan no operan ya como articulación entre el sistema institucional y la acción, orientando a esta última, dando señales y límites a las personas. Se multiplican las normas (hipernomia), y también se debilitan, generando lo que Durkheim –que era consciente del fenómeno y escribió que los códigos jurídicos engordan a ojos vista– ya designaba con el concepto de anomia. Frente a esa anomia, solo un trabajo colectivo de organización social pública y un proceso de regulación pueden compensar las desventajas del desarrollo económico. Con otras palabras, el esquema de Durkheim es dinámico y presenta también una concepción del cambio social que se muestra examinando el número de leyes en Francia durante el siglo XX.[1]

Durkheim articula razonamientos de tipo funcionalista y de tipo dinámico sobre el vínculo social, como lo muestra este extracto donde formula la ley fundamental del cambio social:

Lo que hace que el individuo esté más o menos estrechamente fijado en su grupo no es solamente la multiplicidad mayor o menor de los puntos de enlace; es también la intensidad variable de las fuerzas que lo mantienen atado a ellos. (…) Es pues una ley de la historia que la solidaridad mecánica, que al principio es casi la única, pierda progresivamente terreno, y que la solidaridad orgánica se vuelva poco a poco preponderante. Pero cuando la manera en la que los hombres son solidarios se modifica, la estructura de las sociedades no puede dejar de cambiar (Durkheim: La división del trabajo social, 1893, pp. 120, 149).

Durkheim cree en leyes de la historia semejantes a las de la evolución natural. Como con los organismos vivientes, la evolución institucional (la fisiología) lleva a la modificación estructural de la anatomía de la sociedad, y por lo tanto a cambios en los reagrupamientos demográficos y en las clases sociales. Este cambio es cada vez más fuerte y rápido. Se puede decir, con otras palabras, que para Durkheim hay aceleración del cambio social: «A medida que se avanza en la historia, la evolución social se vuelve más rápida».[2] Es precisamente porque la sociedad cambia por lo que la ciencia histórica debe construirse y, después de

ella, una sociología que resultaría imposible sin la historia. En ambos casos, «la vida social se explica mejor por las causas profundas», muchas veces inconscientes y escondidas principalmente en los «modos de agrupación de los individuos asociados», que en base a las concepciones de sus propios actores (1897b: 250). Vemos aquí un esfuerzo de explicación apoyada en causas objetivas, un esfuerzo que es casi materialista sin decir su nombre y que vale más llamar positivista. Pero Durkheim y sus compañeros siempre añaden una dimensión suplementaria mucho más idealista, que se arraiga en lo simbólico, es decir, que se abre hacia una antropología.

En el sentido que le damos al término «socio-antropológico», que se refiere a lo que es establecido por los hombres y no por la naturaleza, el término institución lleva desde el principio una connotación de creación y por lo tanto de cambio social. El concepto de institución, absolutamente central en la sociología, debe mucho a los autores de la EFSA, para quienes designa sincrónicamente las formas sociales sedimentadas. Algunos autores confunden «instituciones» con «estructuras», o con el orden social, lo que estaría en contradicción con el cambio. ¡Sin embargo, los durkheimianos lo articulan con el cambio social, su antónimo aparente, ya que lo cargan de mucha historia! Por ejemplo, Durkheim estudia el nacimiento de la institución universitaria, a partir de 1250,[3] de manera muy contemporánea, protoaccionalista, como veremos más adelante.

Cuando uno quiere comprender el modo de sedimentación de las formas sociales tiene que buscar –diacrónicamente– el proceso de institucionalización. En este proceso intervienen elementos simbólicos (orientaciones culturales de los actores innovadores o de los movimientos de protesta), a la vez que grupos de presión y elementos de organización, es decir, acción pasada sedimentada. Todo esto se ubica en un marco normativo que la misma acción colectiva puede cambiar (es lo que llamamos el accionalismo institucionalista). Cabe señalar, a partir de una lectura durkheimiana, cuáles son las principales instituciones, cuál es el «tejido institucional»[4] de las sociedades que desempeña un papel esencial de cohesión social, no solo para el sistema sino también para los actores socializados.

Durkheim es máximamente claro y preciso acerca de nuestro concepto en varios textos sobre educación. Esos textos son también los mejores para mostrar cómo los valores y las creencias se materializan, cómo se encarnan concretamente en los movimientos sociales y en las creaciones, o incluso en lo que llamamos las organizaciones; en definitiva, para ilustrar la forma en que opera el proceso de institucionalización y, por lo tanto, qué es el cambio social. Por eso, puede ser útil aquí una digresión que nos permitirá también incluir el concepto de moral laica.

Digresión sobre la educación institucional y la moral laica

En el esquema durkheimiano, la educación es consecuencia de todo el desarrollo histórico de una sociedad. Cuando la religión ya no controla todo el ámbito de la moral, es necesario sustituirla por otro principio: una moral laica que se base en el bien común –respetando la autonomía personal– y que conduzca a valorar a la humanidad, después de la familia y de la nación, como la fase final de la evolución social. La educación es (trans)formación de los individuos y de la sociedad. Acompaña como factor a la evolución social y moral. Los procesos van universalizándose: «La familia, la patria, la humanidad representan las diferentes fases de nuestra vida social y moral (…). El hombre no es moralmente completo si no es sujeto de esta triple acción» (1902-1903: 63). Cuanto más progresan y se centralizan las sociedades, la parte de la vida familiar en las mentes individuales es cada vez menor y el universalismo gana terreno. Esta tendencia hacia más instituciones superpuestas sobre los lazos relacionales es muy profunda, y la pedagogía debe, según Durkheim, incorporar ese proceso y acompañarlo.

En el curso de sociología en la Sorbona, de 1902-1903, Durkheim articuló las instituciones y la educación de la manera más clara. El punto nodal del razonamiento es que las instituciones corresponden a los intereses de la sociedad en su conjunto y no a los de los individuos que viven en ella, incluso si ellos las dinamizan en una dialéctica del sistema y de los actores. Es por eso que no se pueden explicar por un enfoque funcionalista, sino por su utilidad social real,

que las legitima. Durkheim es aquí totalmente rousseauniano porque, a su juicio, es moral solo el interés general o colectivo, y solo son morales los fines impersonales. El razonamiento es el de Rousseau. Es idealista y afirma que, para satisfacer todas las exigencias de nuestra conciencia moral, sería suficiente que el Estado se fije como objetivo principal «no ampliarse materialmente a expensas de sus vecinos, no ser más fuerte de lo que ellos son, ni más rico, sino conseguir realizar en su seno los intereses generales de la humanidad, es decir, dar más justicia y mayor moralidad». También sería conveniente, a su parecer, que el sufrimiento de las personas se suavice o se prevenga. He aquí dos extractos comentados de este curso:

No se ha explicado lo que es una institución solo mostrando que puede ser útil a la sociedad. También es preciso que no llegue a enfrentarse a una indomable resistencia por parte de los individuos. Si violenta la naturaleza individual, podrá ser socialmente útil, pero no podrá nacer ni sobre todo mantenerse, ya que no será capaz de echar raíces en la mente de las personas. No cabe duda de que las instituciones sociales tienen como fin inmediato los intereses de la sociedad y no los de los individuos como tales. Pero, por otro lado, si alteran la vida del individuo en su origen, también perturban al mismo tiempo la fuente de la que derivan su propia vida. (…)

¿Decimos acaso que los fines impersonales, los únicos que pueden dar a un acto un carácter moral, son los fines personales de una multitud de individuos? (…) Si cada individuo separadamente no tiene valor moral, una suma de individuos no tendrá más. Una suma de ceros solo puede ser igual a cero. Y si un interés particular, mío o de otro, es amoral, varios intereses particulares serán asimismo amorales. De forma que la acción moral es aquella que persigue metas impersonales. (…) Actuar moralmente es actuar con vistas a un interés colectivo (Durkheim : L’éducation morale, 1902-1903, pp. 33, 51).

Para los miembros de la EFSA, el ser humano está compuesto de elementos sociales que son institucionales. La acción moral es posible reflexivamente porque incorpora las instituciones. La lengua, la religión, la ciencia, son las

principales instituciones y la riqueza de una cultura individual tiene un fundamento únicamente social. Durkheim propone una comparación bastante simple para explicar este fenómeno complejo: así como el organismo físico se alimenta de comida exterior al cuerpo, la mente humana se enriquece de ideas, sentimientos, prácticas que provienen de la sociedad. Eso parece obvio pero hay que tener en cuenta que el sentido común y algunos autores admiten que las ideas nacen de los cerebros individuales. La mente y la psicología de los individuos, lejos de constituir los hechos sociales, como lo plantea el utilitarismo, provienen de ellos: el cerebro humano es un puro recipiente desde el punto de vista durkheimiano, y de la sociología de modo general, porque las opiniones y las acciones son valores o símbolos instituidos que se difractan en las personas. No obstante, Durkheim no es el apóstol de una pobre coacción normativa que garantiza el orden social, como se dice muchas veces de él. Al contrario, la autonomía personal y los derechos humanos son el fundamento de la moral, en lo que aparece como una religión humanista. Hay una dialéctica de la obligación y de la autonomía que las une indisolublemente; porque la autonomía no es solamente aceptación de las normas (auto-nomos) sino comprensión profunda de lo que las legitima.

Pero entonces, aparentemente, se plantea una contradicción que es una de las tensiones constitutivas de la sociología y a la vez de la democracia. Lo social no es lo colectivo opuesto a las personas individuales, porque estas son construidas por lo social. La autonomía real procede de una conciencia compuesta por la penetración de la sociedad global –un concepto esencial que encontramos de nuevo en Gurvitch. Es decir, por la aceptación conciente de la normas. Los seres humanos solo lo son en tanto que encarnaciones de las instituciones que los penetran y constituyen como personas; las personas solo conquistan su individualidad incorporando y asumiendo las instituciones para enfrentarse a ellas y cambiarlas mejor (lo veremos también con Duvignaud).

De hecho, uno de los axiomas fundamentales de nuestra moralidad, hasta se podría decir que se trata del axioma fundamental, es que la persona humana es lo sagrado por excelencia; que tiene derecho al mismo respeto que el que los creyentes de todas las religiones reservan a su dios (…). En virtud de este principio, cualquier tipo de intromisión en nuestra interioridad nos aparece como

inmoral, ya que es una violencia hecha a nuestra autonomía personal. (…) Ahora bien, no somos libres si la ley a la que conformamos nuestra conducta se impone a nosotros, si no la hemos deseado libremente. Esta tendencia de la conciencia moral que une la moralidad de una acción a la autonomía del agente es un hecho que no se puede negar y que debemos tener en cuenta (Durkheim: L'éducation morale, 1902-1903, pp. 91, 95).

Volvamos a repetirlo: cuando Durkheim mantiene que las funciones sociales no pueden realizarse verdaderamente sin una libertad que emane de las personas mismas, se aleja de su imagen estereotipada de sociólogo focalizado en la mera constricción. Sin la colaboración del actor no puede funcionar el sistema.

Esta es la única autonomía a la que se puede aspirar, y es también la única que tiene valor para nosotros. No es una autonomía que recibamos, ya acabada, de la naturaleza; no la encontramos al nacer junto a los otros atributos que nos constituyen. Al contrario, la hacemos nosotros mismos a medida que alcanzamos una comprensión más completa de las cosas. Tampoco implica que los seres humanos se desvinculen, en modo alguno, del mundo y de sus leyes. Somos parte del mundo que actúa en nosotros y que nos penetra en todas partes y así debe ser; porque sin esta penetración, nuestra conciencia estaría vacía de todo contenido. (…)

La moralidad no es simplemente llevar a cabo, aunque sea intencionadamente, ciertos actos específicos; es necesario además que la norma que prescribe esos actos sea libremente deseada, es decir, libremente aceptada, y esta aceptación libre no es otra cosa que una aceptación consciente. Esta es, tal vez, la mayor innovación que contiene la conciencia moral de los pueblos contemporáneos: que la inteligencia se ha convertido y se está convirtiendo cada vez más en un elemento de la moralidad. (…) Y esto es lo que explica el lugar que damos en nuestras escuelas a la enseñanza de la moral. Porque la educación moral no es predicar, no es inculcar: es explicar (Durkheim: L'éducation morale, 1902-1903, pp. 100-101).

La moral laica[5] está, así pues, hecha de tensiones dinámicas, y contiene principios contrarios que constituyen un ideal exigente y paradójico compuesto, dice Durkheim, tanto de dependencia como de grandeza, tanto de sumisión como de autonomía: «La moral laica nos prescribe darnos y subordinarnos a algo distinto de nosotros mismos; y por esa subordinación que nos impone nos levantamos por encima de nosotros mismos» (p. 105).

La institución escolar tiene la responsabilidad de poner en operación esta forma de sublimación, acostumbrando al niño desde muy joven al respeto de las normas, tanto más fundadoras de la ciudadanía cuanto más impersonales son. En otras palabras, la familia y las otras relaciones interpersonales no permiten la elaboración de tal tipo de moral; esta debe formarse en un marco institucional, tan coactivo como liberador y creador de autonomía. De hecho, el medio familiar no crea autonomía, ya que el niño lo reproduce y sigue así siendo prisionero involuntario de un modelo único, frente a la escuela que abre varias potencialidades. La familia, organizada solo mediante relaciones íntimas, participa en la preparación de un protosolidarismo que no deja de ser particularista; y la realidad es que no puede socializar al niño en los verdaderos valores morales altruistas, que son más universales. En el mismo sentido, debe evitarse una excesiva dependencia de los profesores. Durkheim subraya el carácter inmoral de la dependencia interpersonal, sea cual sea. Por lo tanto, solo las normas abstractas e impersonales abren paso a la verdadera libertad: «La sujeción del hombre al hombre es inmoral, la voluntad humana debe aprender a someterse solo a la regla, impersonal y abstracta» (p. 123).

La moral laica es inseparable, para Durkheim, de la democracia. Ahora bien, la democracia y la conciencia pública suponen que las normas impersonales se aplican a todos y suponen también un garante público e institucional. Hacer entender eso a los jóvenes es la función esencial de la escuela, más allá de la transmisión de los conocimientos. Los valores más fundamentales, que corresponden a las normas más impersonales, son los más altos en la jerarquía que va de la persona a la familia, a la nación y a la humanidad. Sin embargo, el problema es que, aunque todos estos niveles de pertenencia pueden expresarse concretamente, pueden encarnarse o materializarse como polos de identificación del grupo, no hay ninguna organización que encarne a la humanidad. Así que la

forma estatal parece ser, para Durkheim, la más cercana a los intereses generales, a los ideales de la justicia y a la más alta consideración moral:

Por un lado, no podemos evitar el concebir fines morales más altos que los fines nacionales; por otro lado, no parece posible que estos propósitos superiores puedan incorporarse a un grupo humano que sea perfectamente adecuado para ellos. La única manera de resolver este problema, fuente de inquietud para nuestra conciencia pública, es pedir la realización de este ideal humano a los más altos grupos que conocemos, los que están más cerca de la humanidad, aunque no se confundan con ella, es decir, a los Estados particulares (Durkheim: L'éducation morale, 1902-1903, p. 65).

En francés, la palabra moeurs –que designa las costumbres o los hábitos– tiene la misma raíz que lo moral. Durkheim define algunas veces la sociología como «science des moeurs», es decir, ciencia moral, y su amigo Lévy-Bruhl escribió en 1903 un libro con ese título. A partir de los hábitos que respetan las personas se podría reconstituir la sociedad que las alberga y su cultura. Aunque sus primeros cursos universitarios traten de educación, la antropología siempre ha ocupado un sitio central para Durkheim. Antes de ver cómo los temas más cercanos a los compromisos sociales de Durkheim –temas tales como el bien público y el Estado, el socialismo o los requisitos de una nueva conciencia colectiva– han podido influir sobre sus planteamientos científicos, es importante tratar de entender cómo se insertan los conocimientos antropológicos en la sociología naciente.

2.1.2. La dimensión antropológica: además de la sociología positivista

Durkheim escribió con Mauss, que era el más especializado entre los de la EFSA en la síntesis de los aportes de la antropología, un importante texto sobre las formas primitivas de clasificación (1903). En esta memoria afirman ambos autores que las clasificaciones primitivas no tienen nada de singular y que se pueden constatar muchas analogías con las que se utilizan entre los grupos más

cultos o civilizados. Hasta precisan que entre ellas y las clasificaciones científicas existentes no hay rupturas reales y que son, como estas últimas, sistemas de conceptos jerárquicos. Este resultado, que Lévi-Strauss subrayó también en su libro sobre El pensamiento salvaje (1962), refuerza la idea de la unidad del género humano. Añadiremos a este importante punto el de la homología entre el pensamiento y la organización social: «No solo las formas exteriores de las clases, sino también las relaciones que las unen mutuamente entre ellas, son de origen social. Es por esto que los grupos humanos se encajan los unos en los otros, el subclan en el clan, el clan en la fratría, la fratría en la tribu, que el grupo de cosas se dispone en el mismo orden».[6] La morfología social y el ordenamiento conceptual instituido están pues estrechamente vinculados.

Sin la menor duda, Mauss –cuya especialización en el grupo de los durkheimianos era lo sagrado, la lingüística y las culturas comparadas– ayudó a su tío a convertirse en antropólogo, sin dejar de ser sociólogo. Por ejemplo, para Durkheim, al principio, el concepto de civilización designaba un estado, quedando situadas las sociedades en una jerarquía de grados de la evolución humana; poco a poco, pasó a designar un proceso más continuo, describiendo un conjunto de culturas distintas pero menos jerarquizadas. Mauss matiza su evolucionismo social. Lo simbólico toma cada día más importancia; la búsqueda de formas elementales de cultura a partir de comparaciones va desarrollándose. Pero ya leía muchos textos de antropología antes de que su sobrino comenzara a ayudarle en ese aspecto; de hecho, es Durkheim quien escribe en 1896 la primera gran memoria de su revista: Los orígenes de la prohibición del incesto.

Una de las principales características humanas es el verdadero sentimiento religioso, que falta a los animales. Notemos la ruptura con Spencer y Comte en este aspecto. Los animales carecen del poder de identificar una forma abstracta como principio o meta de su propia acción; los instintos y las condiciones objetivas del medio donde viven determinan su ser y su comportamiento, aunque algunos aspectos entre los mamíferos se asocien a la educación. El hombre no solo prevé el futuro con las herramientas de que dispone, no solo se apoya para vivir en el pasado cultural, sobre todo lingüístico –es decir, institucional–, sino que también se imagina un mundo detrás de todo ello que imprime sentido a sus

actos y perspectivas. Por eso Durkheim y sus compañeros insisten particularmente en la fuerza histórica y primaria de la religión, una de las más antiguas pruebas, junto con las herramientas, del acceso exclusivo del ser humano a lo simbólico, indisociable de lo institucional y por lo tanto de lo histórico:

La gran diferencia entre las sociedades animales y las sociedades humanas es que, en las primeras, el individuo es dirigido exclusivamente desde el interior, por los instintos (excepto una escasa parte de educación individual que depende ella misma del instinto); mientras que las sociedades humanas presentan un nuevo fenómeno, de carácter especial, que consiste en que algunas maneras de actuar se imponen o al menos se proponen al individuo desde fuera, y se sobreañaden a su naturaleza propia: tal es el carácter de las «instituciones» (en el sentido amplio de la palabra), que hace posible la existencia del lenguaje, y del que el lenguaje mismo es un ejemplo. Se materializan en los individuos sucesivos sin que esa sucesión destruya su continuidad; su presencia es el carácter distintivo de las sociedades humanas y el objeto propio de la sociología (Durkheim, 1917, Textes 1, p. 71).

La religión y la magia no siempre se pueden distinguir y tienen importantes rasgos en común: hábito que nos conduce a sacralizar cualquier ser o cosa y se difractan en las conciencias individuales (todo lo cual es parte de lo que designa el concepto de Mana). Ya hemos dicho que el principio de unidad o cohesión en un grupo de tipo comunitario no es el mismo que en una extensa sociedad organizada racionalmente según la división del trabajo. Cuanta más consistencia le falta al grupo, más necesita emblemas para señalar su identidad. Ahora bien, la misma función de denominación y adhesión a una señal se encuentra, a la vez, en la religión y en la magia (sobre todo en la astrología, en nuestro mundo). En los medios urbanos, donde se dislocan las comunidades, el grupo que la señal federa es más heterogéneo; la señal es entonces todavía más importante. Se puede decir que, en las zonas urbanizadas de las sociedades «más avanzadas» en el sentido de Durkheim, es decir, allí donde la anomia y la desintegración social son, para este autor, más profundas, allí donde las prácticas son más individualizadas y privadas, el recurso a la adivinación es tan importante para protegerse del desasosiego moral como lo era la religión durante el siglo XIX.

Cuando Durkheim escribe, al final de su obra, que la evolución de una religión conduce a la formación de seres sagrados secundarios, teniendo cada individuo los suyos hechos a su imagen, asociados a su vida íntima, solidarios de su destino (1912: 606), un paso de gigante parece darse para el análisis de la secularización relativa de lo sagrado que nos importa hoy en día.

En el debate sobre la supuesta inferioridad de los salvajes, Durkheim se diferencia de los textos de su amigo Lévy-Bruhl,[7] que amalgaman lo primitivo y lo mágico del pensamiento. A pesar de que el joven Durkheim utilizó muchas veces la noción de «sociedades inferiores», es evidente que toma distancia respecto del etnocentrismo según el cual los habitantes de estas sociedades serían siempre irracionales, mezclándolo todo; ya hemos visto también que en varios textos las considera como racionales. Reconecta claramente con las ideas de Rousseau cuando apunta que no es por imbecilidad que los primitivos asocian ideas y sustancias dándoles poderes místicos –ya que en varios otros aspectos de su vida son perfectamente lógicos. Es por la fuerza misma de las actitudes religiosas. Esos rasgos (por ejemplo, santificar algo o cuando el sacerdote da la unción a los enfermos) son comunes a toda la humanidad, ya que son inherentes a la religiosidad, antigua o actual. Durkheim añade, con un poco de ironía, que nos «parecería difícil ver en los actos del católico educado y urbano de hoy una especie de salvaje atrasado»:[8]

Por otra parte, es muy arbitrario asignarle al primitivo, como frecuentemente se hace, esa tendencia a objetivar a ciegas todas sus emociones. En su vida corriente, en el detalle de sus ocupaciones laicas, no imputa a una cosa las propiedades de su vecina o recíprocamente. Aunque esté menos enamorado que nosotros de la claridad y la distinción, no puede decirse que una deplorable aptitud para embarullarlo y confundirlo todo le sea consubstancial. Solo el pensamiento religioso tiene una fuerte inclinación hacia esos tipos de confusiones. Es pues en la naturaleza especial de las cosas religiosas, y no en las leyes generales de la inteligencia humana, donde tiene que buscarse el origen de esas predisposiciones (Durkheim: La formas elementales de la vida religiosa, 1912, p. 460).

La antropología de Durkheim supone pues, al igual que la sociología comprensiva, conocer el sentido de los actos, la orientación de la acción. Los lectores superficiales o polémicos de Durkheim afirmaron que se limitaba a proponer una pobre sociología de la obligación o del condicionamiento, pero lo cierto es que deja autonomía real tanto a las personas como a las ideas, como hemos visto más arriba. Para él, la libertad se añade a las determinaciones sin negarlas, del mismo modo que «el mundo de las representaciones en el que se desarrolla la vida social se superpone a su sustrato material, sin proceder exclusivamente de él» (1912: 388-389). A los ojos del antropólogo o del sociólogo institucionalista, la historia de los símbolos se confunde con la historia social en un paralelismo constituido por determinaciones recíprocas e iterativas: los hechos materiales y las condiciones objetivas de vida influyen sobre el «mundo de las representaciones» y recíprocamente. Por eso puede proponerse un enfoque de lo simbólico diferente del que de ordinario plantea el estructuralismo. Este peso que la historia tiene para Durkheim es precisamente lo que hará difícil, o incluso contradictoria, la adhesión de los socioantropólogos estructuralistas a la EFSA. No es solo que para Durkheim todo hecho social es histórico –mientras que para los estructuralistas no hay verdaderamente historia humana ni cambio social–, sino también que la diversidad cultural aumenta con la modernidad, lo que tiene implicaciones educativas.

La educación debe favorecer valores comunes, pues sin ellos la integración social sería imposible, pero no puede borrar la creciente diversidad: «En efecto, una vez que la personalidad individual se ha convertido en un elemento esencial de la cultura intelectual y moral de la humanidad, el educador debe tener en cuenta y favorecer el germen de individualidad que hay en cada niño» (Educación y sociología, p. 82). Para Durkheim, los seres humanos no actúan como un ejército o como en un desfile, no obran obedeciendo las normas de modo mecánico.

Conviene, además, no pensar que toda la sabiduría antropológica del tío derivara de la «iluminación» producida por los conocimientos del sobrino. El joven Durkheim, en 1886, cuando Mauss tenía solo 14 años, ya había propuesto análisis importantes en este campo… Afirma la generalidad del fenómeno religioso a partir de 1886 (p. 195).[9] Este joven Durkheim nos da ya una

definición ampliada del fenómeno:

En definitiva la religión comienza con la fe, es decir, con toda creencia aceptada o sufrida sin debate. La fe en Dios no es más que una especie de fe. Existen otras. ¿No se ve que la mayoría de entre nosotros cree en el progreso con la misma ingenuidad con que nuestros padres creían en el buen Dios y en los santos? (Durkheim, 1886).

Durkheim (1908: 143-144) persiste, después de este primer texto de juventud, reafirmando la idea de que lo religioso se insinúa por todas partes,[10] incluso en los propósitos de los que se defienden de ello o se le oponen: «Lo cierto es que vemos continuamente cómo lo sagrado se crea ante nuestros ojos». Hasta la idea de progreso y la idea de democracia son sagradas para quienes creen en ellas, nos recuerda Durkheim; esto es una manera muy moderna de relativizar lo que se da por supuesto, como intentan hacerlo hoy con este tema los autores del pensamiento ecologista. Tales ideas tienen un modo de manifestarse que las vuelve, en realidad, creencias puramente religiosas. En 1912, en las últimas páginas de la conclusión de su gran libro de madurez –lo que demuestra la persistencia de la idea a lo largo de su vida–, Durkheim vuelve a tratar de esta tendencia de la religiosidad a difundirse gracias a la capacidad humana de sacralizar toda clase de objetos o de ideas. Aplica la idea incluso a los conceptos científicos, considerando que son representaciones colectivas como las otras:

Los conceptos, aunque se construyen según todas las normas de la ciencia, no obtienen solamente su autoridad de su valor objetivo. No basta que sean verdaderos para que sean creídos (…) Si, hoy en día, basta en general que lleven el sello de la ciencia para obtener un cierto crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que asignamos a la ciencia depende en resumen de la idea que nos hacemos colectivamente de su naturaleza y su papel en la vida; es decir que expresa un estado de la opinión. Y es que, en efecto, todo en la vida social, la propia ciencia incluso, se basa en la opinión. Ciertamente, se puede tomar la opinión como objeto de estudio y hacer ciencia de ello; en eso consiste

principalmente la sociología (Durkheim: Las formas elementales de la vida religiosa, 1912, p. 625).

Los durkheimianos dicen alguna vez que ellos mismos son idealistas. Lo dicen en ese sentido: en tanto que mantienen que la sociología se ocupa ante todo de las representaciones que se ubican, como dice Mauss, en el fondo íntimo de la vida social. No obstante, detrás de las creencias, sean religiosas o ideológicas o sean las que fundamentan las ciencias, hay siempre fuerzas sociales y consecuencias estructurales o morfológicas. Por esta razón, Durkheim repite muchas veces que una divinidad o un principio sacralizado es la misma sociedad transfigurada. Recíprocamente, una idea o una creencia no puede sobrevivir sin el apoyo de fuerzas sociales. Sin embargo, hay mucho más en Durkheim…

2.2. Del muy frío método sociológico a los calientes principios de justicia y de progreso

Hay muchos otros aspectos típicamente antropológicos que caracterizan a Durkheim, como la dualidad de los sentimientos o la forma central de sociabilidad vivida en común (efervescente, con el término por él utilizado). También hay cuestiones de tipo metodológico, en particular lo de pensar los hechos sociales igual que las cosas, etc. Pero se necesitaría todo un año de cursos solo para resumir esos aspectos, no en vano son numerosos los libros escritos sobre él. Nos limitaremos, a continuación, a subrayar algunos temas que quizás son poco conocidos pero que son particularmente relevantes en su vida científica y también intelectual, que son los que permanecerán en el equipaje de la EFSA. Detrás del método que propone existe una dialéctica del actor y del sistema, visible en particular en el análisis de un conflicto social que comentaremos acto seguido, antes de ver cómo trata del Estado, del socialismo y del progreso social.

2.2.1. El método sociológico, (dis)continuidades y la distinción actor/sistema

No se pueden analizar las aportaciones de Durkheim a la sociología sin traer a colación el método sociológico, que fue sobre todo un modo de arraigar la sociología en las ciencias para sacarla de la filosofía social. Es en este sentido como se deben interpretar las dos famosas fórmulas: los hechos sociales explicados por otros hechos sociales y observados igual que se observan las cosas. Pero además, en realidad, la metodología que propone Durkheim es mucho más rica. Contiene la exigencia de trabajar a la vez sobre instituciones y morfoestructuras (fisiología y anatomía o morfología), así como el método comparativo –que «es el instrumento por excelencia del método sociológico» (1909: 156)–[11] y las técnicas de construcción tipológica. Dijo que «la sociología es la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento» (1895, prefacio). Y que es la ciencia de la opinión o de la moral en cuanto analiza sobre

todo las representaciones. Y también que, para estudiar los hechos que se imponen a los individuos, hay que objetivarlos, es decir, separarlos de la mente del observador, igual que miramos las cosas desde fuera.

En cuanto a los hechos sociales explicados por otros hechos sociales, los factores útiles que el sociólogo debe reunir provienen de la historia que se ha sedimentado, por un lado, en formas institucionales que integran al grupo garantizando su unidad y cohesión y, por otro lado, en morfoestructuras que separan, distribuyen y ordenan a los grupos (veremos más adelante cómo se presenta entonces la acción). No es fácil realizar este ejercicio de anamnesis, porque la época vivida por el observador agrega siempre varias temporalidades sedimentadas que cuesta desenredar:

El presente no es nada por sí mismo; solo es la prolongación del pasado del que no se puede separar sin perder gran parte de su significado. El presente se compone de innumerables elementos, tan estrechamente entrelazados entre sí que es difícil ver dónde comienza el uno o dónde termina el otro, lo que es cada uno de ellos y cuáles son sus relaciones; por lo tanto, con la observación inmediata, sólo tenemos una impresión turbia y confusa. La única manera de distinguirlos, de disociarlos, para así introducir un poco de claridad en esta confusión, es buscar en la historia cómo llegaron gradualmente a añadirse uno al otro, a combinarse y a organizarse (Durkheim: L'évolution pédagogique en France, 1904-05, p. 22).

La historia, pues, se ha sedimentado en formas institucionales o en morfoestructuras. Por eso, la observación de ambas en su proceso de formación y evolución es fundamental; como lo es, en una segunda etapa, la categorización, sea tipológica sea clasificatoria, formal o figurativa, para ordenar los hechos. Para realizar tales operaciones, los conceptos esenciales para Durkheim (1897) pertenecen a dos ámbitos teóricos que dependen ambos de la vida institucional: la integración y la regulación. Por ejemplo, los cuatro tipos de suicidios surgen de estas dimensiones considerándolas como dadas por exceso o por carencia: el anómico es por falta de regulación en cuanto el fatalista es por exceso y el

egoísta es por falta de integración en cuanto el altruista es por exceso de la misma (Juan, 1999).

En realidad, las técnicas de investigación que utiliza Durkheim son muy variadas. En el mismo libro sobre el suicidio propone correlaciones sincrónicas con búsqueda de causas, algunas veces muy sofisticadas, donde entran filtros en las series y se tiene en cuenta la interacción entre las variables que pueden incidir. Por ejemplo, cuando construye coeficientes de preservación mostrando que las mujeres casadas se suicidan mucho más que las solteras –al revés que los hombres, para quienes el matrimonio es más beneficioso–, Durkheim subraya el hecho de que se ha de tener en cuenta el efecto edad que incide en el celibato (1897: 190). También propone correlaciones diacrónicas con sus «variaciones concomitantes» o con la observación de las estadísticas en tendencia larga, donde se nota que disminuye fuertemente el suicidio en los periodos de guerra, cuando la cohesión nacional se hace más fuerte frente al enemigo común.

La misma técnica de polarización conceptual es la que utiliza para su oposición entre tradición, con su conformidad por semejanza y solidaridad mecánica, y modernidad, cuya conformidad sería por ordenamiento y solidaridad orgánica. Notemos que, a pesar de lo que se dice a menudo, no es Weber el autor del concepto de tipo ideal como construcción figurativa abstracta de caracteres puros a la que la realidad se aproxima más o menos, sino Durkheim, quien lo expone mucho antes, al principio del sexto capítulo de La división del trabajo social (1893: 149) : «Si se intenta pensar el tipo ideal de una sociedad cuya cohesión resultaría solo de similitudes, se la deberá concebir como una masa absolutamente homogénea cuyas partes no se distinguirían las unas de las otras y, por lo tanto, no se concertarían entre ellas (…). Proponemos llamar horda al agregado que así se caracteriza» (Durkheim, 1893: 149).

La oposición tradición/modernidad puede parecer simplificadora hoy, cuando se sabe todo lo que lo contemporáneo debe a las civilizaciones antiguas. Sería preferible hablar de una polaridad en forma de continuidad, como lo hace a menudo Durkheim cuando repite que la división del trabajo es un proceso que,

desde la hipotética horda primitiva, va diferenciando poco a poco todas las sociedades, en un modo comparable al de la evolución en el mundo bionatural, paralelo al proceso de civilización. Pero quiere, al mismo tiempo, subrayar la ruptura, habitualmente aceptada para definir la modernidad, que se habría impuesto en la época del Renacimiento (que va, para él, del siglo XVI al XVIII). Al contrario de lo que escriben casi todos los sociólogos sobre Durkheim, según lo cual éste, cegado por el deseo de mostrar lo que une a los hombres, se habría interesado únicamente por los factores de la cohesión social, el fundador de la EFSA se interesó mucho por la acción.[12] Incluso se puede decir que, cuando analiza el nacimiento de las universidades, prefigura el accionalismo moderno y la sociología de los movimientos sociales (algo que nadie parece haber notado, lo que justifica la digresión sobre su análisis de un movimiento social que realizaremos más adelante).

Una de las más importantes polaridades que plantea Durkheim es la que podríamos llamar, con nuestro vocabulario de hoy, la oposición actor/sistema. En uno de sus primeros artículos sobre «la irreligión del porvenir», de 1887, evoca la dualidad de los sentimientos –los que nos enlazan con los otros seres en la vida cotidiana (llamados «interindividuales») y los que son estructurados por la colectividad (o «intersociales»)–. Una dualidad que tiene importantes consecuencias; en particular, la de abrir la puerta a la distinción entre las disposiciones personales y las representaciones colectivas o la relativa a los hechos personales e impersonales. Esta diferencia permite también separar los niveles de atributos entre los de los actores y los de los sistemas institucionales; por ejemplo, cuando se constata que la cohesión social en el nivel micro de las relaciones interindividuales es muy diferente a la cohesión social de una sociedad en general o de una amplia región. No hay contradicción entre estos dos niveles que interactúan mutuamente. Además, «cuanto más general se vuelve la conciencia colectiva, más márgenes deja a las variaciones individuales» (La división del trabajo social, 1893: 275). Es decir que, para Durkheim, los seres no son prisioneros de las estructuras sociales ni están condenados a conformarse con sus requisitos.

Añadamos que esa distinción también conlleva un sentido moral, ya que solo la segunda categoría, la de los sentimientos intersociales, produce la idea de

obligación. En efecto, las reglas impersonales son el elemento fundamental con el que las instituciones protegen los intereses sociales, en tanto que los intereses individuales se protegen por la acción de cada uno. El número de las normas aumenta cuando la moral se desvincula de la religión, sobre todo en las sociedades democráticas donde, al abrirse las perspectivas individuales, se necesita regular, delimitar, los comportamientos personales. El objetivo de atar los individuos a las necesidades sociales sin dejar de desarrollar la autonomía personal da toda su importancia al sentido de la obediencia a las normas, esa disposición que los educadores deben transmitir en la escuela pública para favorecer la disciplina moral y llegar a una cierta moderación de los deseos:

Es sobre todo en las sociedades democráticas como la nuestra donde es indispensable enseñar al niño esa moderación saludable. Puesto que las barreras convencionales que, en las sociedades organizadas sobre otras bases, contenían violentamente los deseos y las ambiciones, han caído parcialmente, ya no existe nada más que la disciplina moral para ejercer esta acción reguladora de la que el hombre no puede prescindir. Dado que en principio todas las carreras están abiertas a todos, el deseo de elevarse está más fácilmente expuesto a la sobreexcitación y a encenderse más allá de toda medida, hasta no conocer prácticamente límites. (…) No se trata de ningún modo, sin embargo, de adiestrar insidiosamente al niño para la resignación, de anestesiar sus legítimas ambiciones, de impedirle mirar más allá de su condición presente (…). Sin pretender ocultarle las injusticias del mundo, presentes en todos los tiempos, es necesario hacerle sentir que la felicidad no crece sin límites, como tampoco el poder, el conocimiento o la riqueza; pero que puede encontrarse en distintas condiciones (Durkheim: La educación moral, 1902-1903, pp. 42-43).

En este extracto se ve claramente que, para el socialista moderado Durkheim, lo que importa no es garantizar el ajuste de las aspiraciones a las posiciones para mantener las desigualdades sociales (como diría Pierre Bourdieu). Al contrario, dice que hay que combatir las injusticias y reducir las desigualdades, incluso fiscalmente, para evitar el caos que de una u otra forma podría producirse una vez que la estructura social ya no está rígidamente mantenida por imperativos culturales, sean intra o metasociales, es decir, religiosos. El declive de la conciencia colectiva es para Durkheim uno de los principales problemas que

deben resolver las sociedades desarrolladas y tecnocientíficas; ahora bien, el Estado puede compensar ese declive, como vamos a ver después de la breve digresión antes anunciada.

Digresión sobre un análisis durkheimiano y accionnalista de un conflicto social

En los cursos que da Durkheim en 1904-1905, los que Maurice Halbwachs publica e introduce en 1938 (bajo el título La evolución pedagógica en Francia), Durkheim describe el nacimiento de la Universidad mediante un análisis sociohistórico en el que la institución se presenta como surgiendo de una acción colectiva. Cabe señalar que Durkheim realiza aquí un enfoque del proceso de creación de la Universidad que es a la vez institucionalista y anticipatoriamente accionalista. Aquí tenemos algunos extractos de este texto poco citado, donde el fundador de la EFSA pasa de un uso antropológico del concepto de institución a la definición protoaccionalista de un proceso instituyente.

En la Edad Media, explica Durkheim, quien quería abrir una escuela, dar cursos, tenía que obtener su licencia del Canciller de Notre Dame para poder, más tarde, ser aceptado por la corporación (inceptio). El conflicto subsiguiente, en su fina descripción, merece un largo extracto en forma de cuadro compuesto por pasajes extraídos de dos capítulos:

Y de ahí vino el conflicto. En efecto, esos dos grados eran otorgados por dos poderes distintos, a cada uno de los cuales animaba un espíritu diferente. Los maestros no podían intervenir en la forma en que el canciller cumplía sus funciones; éste daba o negaba la licencia como mejor le parecía. De forma que podía cerrar la carrera a personas que sus maestros consideraban muy dignas, o viceversa. (…) Para liberarse de esta esclavitud, los maestros sintieron pronto la necesidad de unirse más estrechamente, de darse una organización más unitaria y más fuerte. (…)

Un largo duelo tuvo lugar entre estos adversarios. El arma del canciller era la excomunión; el arma de los maestros era en primer lugar el boicot a los licenciados que se les quería imponer; al negarles la entrada en la corporación, no queriendo tratarles como colegas, no confirmando su inceptio, anulaban en la práctica el derecho que se les había concedido. Otra arma era la amenaza de suspender las clases; (…) Lo que da interés histórico a esta lucha es que en ella se enfrentaron dos grandes potencias morales. En primer lugar, el poder tradicional de la Iglesia, ayer aún soberana en la escuela, y soberana legítima en un cierto sentido ya que la escuela era su obra; por otra parte, el nuevo poder que apenas se estaba formando, un poder todavía débil por lo tanto, pero que representaba el futuro y estaba destinado a encaminar la escuela en nuevas direcciones. A lo largo de esta lucha la corporación naciente se fortaleció, se endureció, tomó conciencia de sí misma y conformó su personalidad. (…)

Sacerdotium, imperium, studium el sacerdocio, el imperio, la educación, éstas son, dijo un escritor de la Edad Media, las tres columnas que sostienen el mundo cristiano. El sacerdocio tuvo su sede en Roma; el poder temporal (imperium) estaba en las manos del emperador; el studium, la educación, tuvo su centro en París. (…)

Cuando la Universidad estaba en conflicto con las autoridades eclesiásticas y seculares, la mejor arma para enfrentarse a sus opositores fue la huelga. Suspendía sus lecciones y se iba a otro lugar o se dispersaba. Recurrió varias veces a esta ultima ratio que en lo sucesivo seguiría siendo temida. En 1259, por ejemplo, dispuesta a no someterse a un breve papal, se declaró disuelta. (…) Hay circunstancias en que la pobreza es una fuerza de los grupos; les da una movilidad que aumenta su capacidad de acción. (…)

El grupo de personas, la agrupación de los maestros, es el hecho primitivo. Él sugirió la idea de agrupar los estudios, los cursos, y de concentrarlos. Pero, por otro lado, la idea no hubiera tenido tanta fortuna, no se hubiese generalizado con tanta rapidez ni mantenido con tamaña constancia, si no hubiera estado ya en el

espíritu de la época, si no hubiese respondido a las aspiraciones de la Edad Media y también de los tiempos ulteriores (Durkheim: La evolución pedagógica en Francia, 1904-1905, pp. 98-117, ed. 1938).

Como se puede ver en esta serie de extractos, la explicación durkheimiana del nacimiento de la institución universitaria tiene en cuenta tres principios: la oposición entre adversarios (el largo duelo entre los adversarios), la identidad de los actores (a lo largo de esta lucha, la corporación naciente se fortaleció, se templó, tomó conciencia de sí misma) y el campo en su conjunto (todo el cristianismo, Sacerdotium, imperium, studium que tiene su centro en París). Pero también tiene en cuenta la capacidad de acción colectiva y el conflicto (huelgas y resistencia del grupo). En la explicación están pues efectivamente presentes el triángulo «identidad-oposición-totalidad» (IOT), esencial para Touraine, y los principios básicos de cualquier movimiento social. Pero hay aún más. Durkheim –contrariamente a la leyenda según la cual él no habría mencionado nunca la acción colectiva, y menos todavía como base de las formas sociales– insiste y señala que si bien el cambio estaba ya latente en el espíritu de la época, el hecho primitivo es el grupo de personas, la agrupación de los maestros; esto es, también hay una atención especial a lo que llamamos hoy sedimentación de la acción colectiva.

Volveremos sobre este tema más adelante, a propósito de las teorías instituyentes de la acción y de los seres humanos planteadas por los seguidores contemporáneos de la EFSA. Sin embargo, antes hay muchos más aspectos de Durkheim que comentar, en particular sus ideas sobre el Estado y el socialismo.

2.2.2. El Estado como compensación al declive de la conciencia colectiva

Hemos visto más arriba que, para Durkheim, el Estado es el actor colectivo más cercano a los intereses generales y a los más altos valores de la humanidad. Ya se ve que Durkheim prefiere no poner sobre el tapete el terrorismo de Estado –lo que más tarde se llamará «crímenes contra la humanidad» (que ya existían

entonces)–, ni las diversas inhumanidades de los diferentes imperialismos que la historia ha conocido.[13] Es necesario, por tanto, examinar la naturaleza de esta instancia particular, considerada como una institución de instituciones. Durkheim no habría visto la Sociedad de Naciones (SDN), las Naciones Unidas (ONU) o la Unión Europea, que no existían entonces, como verdaderas representantes de toda la humanidad; sin embargo, es a la búsqueda de dichos organismos superiores a lo que se refiere cuando dice:

Actualmente, el Estado es el grupo humano organizado más elevado que existe, y puesto que es posible creer que, en el porvenir, se formarán Estados todavía más grandes que los de hoy en día, no hay ninguna razón para no suponer que algún día se constituirá un Estado que represente al conjunto de la humanidad. En cualquier caso, tal ideal es tan lejano que no hay necesidad de considerarlo hoy (Durkheim: La educación moral, 1902-1903, pp. 64-65).

Algo pesimista parece aquí Durkheim, pero ¿qué es el Estado para él? De ninguna manera necesario en la vida social, observa Durkheim, ya que existen sociedades que funcionan sin él, el Estado conlleva dos elementos, especialmente en sociedades muy diferenciadas. Se compone, en primer lugar, de los consejos de gobierno, las cámaras deliberativas, los ministerios con sus dependencias inmediatas y, en segundo lugar, de un conjunto administrativo compuesto de cuerpos permanentes, como los militares, los ingenieros, los jueces o los profesores. En rigor, el Estado es el conjunto de las organizaciones sociales «que tienen el derecho exclusivo de hablar y actuar en nombre de la sociedad», porque con una ley o con una decisión del Gobierno «toda la comunidad está involucrada». Las administraciones, por su parte, son «órganos secundarios, bajo la acción del Estado, pero que no lo constituyen»; aplican y realizan las resoluciones adoptadas por el Estado. La función esencial de este es ensamblar orientaciones que son necesariamente divergentes y ser, por tanto, el garante de la unidad de la comunidad y de su cohesión. Hasta el punto, dice Durkheim, de determinar la conciencia colectiva, siendo esta determinación «el acto propio del Estado» (pp. 173-174). Cuanto mayor sea el grado de complejidad de las sociedades políticas, más fuerte será la obligación de que la acción colectiva institucionalizada se produzca a través de la intervención del Estado.

Notemos de pasada la paradoja de una definición que asigna a los órganos de gobierno y de representación nacional, cuyos miembros son esencialmente provisionales y de estatuto temporal, la onerosa misión de constituir los valores trascendentes de la conciencia colectiva, los que antes estaban a cargo de la religión y la tradición… Las administraciones, a pesar de su estabilidad altamente jerarquizada, se consideran como meras ejecutoras. Ciertamente, la permanencia de los códigos legales y reglamentarios, de los que Durkheim observa que crecen de manera descomunal, puede compensar este desequilibro, pero sin resolverlo. Está claro que Durkheim ha sobreestimado a los dirigentes políticos y ha subestimado el peso de la alta función pública, que ya existía en su época aunque tomará más poder durante todo el siglo XX. Hubiera podido estudiar la porosidad entre la esfera de los empresarios privados y las esferas política y administrativa. Especialmente en lo que respecta a algunos cuerpos, como el de ingenieros, donde dicha porosidad ya se había manifiestado a lo largo del siglo XIX. De hecho, en Francia, el cuerpo de Funcionarios Politécnicos había inventado ya el principio de la pantoufle.[14] Resulta además que Durkheim no invoca los valores superiores que orientaban el sentido del servicio público de la mayoría de los funcionarios, dentro de lo que François Dubet llamará más tarde el «programa institucional». No sería sociológicamente absurdo conservar el razonamiento pero invirtiendo los papeles de ambas categorías, planteando la hipótesis según la cual los funcionarios pueden llevar más conciencia colectiva que los políticos que los gobiernan… Seguramente, en este punto, hablan más los deseos humanistas de Durkheim y su fe en una dirección política orientada por la razón, y quizás un cierto evolucionismo, que el realismo que justamente se le reconoce.[15]

De una forma que es también algo idealista, Durkheim considera que la tarea principal del Estado se refiere más a la economía cuanto más atrás se vuelve en el tiempo, al querer aumentar el poder material de la sociedad sea por la guerra sea por el comercio, mientras que las formas contemporáneas de lo político serían más morales y pacificadoras, comprometidas con el mantenimiento de la cohesión social, incluso con la ayuda de las normas legales. Está claro que, empíricamente y antropohistóricamente, se podría defender la idea exactamente opuesta. Conviene tener en cuenta, en todo caso, que Durkheim se refiere a los tiempos en que el conjunto de los estados-nación conocidos hoy se había

formado ya, es decir, al Renacimiento. Se refiere a ese contexto histórico cuando repite que «vemos que el volumen de los códigos se infla poco a poco, lo que demuestra que el derecho entra en todas las esferas de la vida social (…) cada día más profundamente, sometiendo a su acción a todas las relaciones que se le escapaban hasta ahora» (p. 176). Y cuando mantiene que las sociedades «más civilizadas» experimentan relaciones sociales más justas, con organismos estatales más numerosos. Aunque Durkheim critica el progreso industrial porque no siempre sirve para mejorar la condición humana, no ve el papel del productivismo de Estado en Francia, manteniéndose demasiado centrado en la búsqueda de una base de unidad de la comunidad. Por lo tanto, la conciencia colectiva se mantiene sobre todo, hoy en día, por las leyes, así como por el número cada vez mayor de funcionarios, dos indicadores igualmente útiles en este sentido.

Para Durkheim, sin embargo, el papel del Estado, de estos funcionarios cuyo número crece al mismo tiempo que el de las normas, manifiesta una actividad doblemente compensatoria frente al crecimiento del mercado y a la muy débil existencia de los garantes metasociales del orden social, mediante la formación de lazos dentro de la sociedad, pero también creando justicia social. Hay que releer a Durkheim para tener conciencia de esta segunda e importante vocación del Estado en la modernidad:

¿Pero cómo es posible que tenga [el Estado] tal papel? Solo basta con… representarse lo que es la principal fuente de injusticia. De la desigualdad procede; presupone pues que hay en la sociedad fuerzas, materiales o morales no importa, que, debido a su superioridad, pueden ordenarse jerárquicamente más allá de los derechos individuales que caen dentro de su ámbito de acción: castas, clases, corporaciones, camarillas de todo tipo, personalidades económicas diversas. (…) Para mantener bajo control todas estas desigualdades, las injusticias necesariamente resultantes de ellas, se debe poner por encima de todos estos grupos secundarios, de todas estas fuerzas sociales particulares, una fuerza igual (soberana), superior a todas las demás y que por ello sea capaz de contenerlas y de evitar sus excesos. Esta fuerza es la del Estado (Durkheim: «El Estado», 1958, curso de 1900-1905, p. 177).

Si definimos las instituciones como la sedimentación histórica de las acciones pasadas y de los movimientos sociales anteriores, es decir, como las bases para el conocimiento humano acumulado en el patrimonio cultural (más o menos materializado en herramientas y en máquinas), y el arte y la fiesta, la educación trasmitida, los sistemas jurídicos de protección social y los derechos –en fin, todo lo que podríamos llamar lo socioantropológicamente acumulado (que contiene los logros sociales en el sentido común del término)–, estas instituciones son las condiciones y garantías de autonomía de las personas. Esta es, para los durkheimianos, su vocación antropológica, más allá de su papel en la cohesión social o en la solidez del sistema económico de producción y de acumulación. También hay que señalar que el concepto de autonomía, ya se ha mencionado anteriormente, se refiere a las normas, por lo tanto a la historia social que establece las reglas y modelos culturales.

No hay autonomía individual, pues, para los durkheimianos, sin patrimonio institucional. La educación es el vector principal de la autonomización, no su contenido o su propósito, ya que el cerebro no es la sede del pensamiento,[16] sino la condición de las capacidades individuales. Por la sociología de la socialización, o por la psicología social, sabemos que la autonomía de los jóvenes frente a los padres se construye gradualmente en una continuidad (con regresiones durante ciertos periodos) que hace pasar de la absoluta dependencia de los niños hasta la completa independencia del adulto (que vive sin ayuda de los padres), lo que solo es posible por la autonomía existencial. Ahora bien, son las instituciones las que estructuran, acompasan, este proceso y constituyen su contenido real. Sin el conocimiento, sin el vocabulario que expresa un código de lenguaje más o menos complejo, sin los medios de cultura objetiva (libros, películas, archivos diversos, así como variadas herramientas), los padres y los educadores escolares no tendrían mucho que transmitir.

A las condiciones institucionales de la autonomía personal que, en la formación de los adultos, articulan los sedimentos socioantropológicos con las biografías individuales, se añaden las garantías sociales –así como institucionales– de la autonomía de los adultos durante toda su vida: prestaciones y seguridad social

(junto a la asistencia o sustituyéndola), seguridad social o policial, salud pública, etc. Notemos que se trata de todo el sistema de protección social, público o mixto, que los liberales pretenden debilitar o abolir (ya era así en los tiempos de Durkheim, y quizás antes, basta con leer a Spencer para convencerse) y que los valores radical-socialistas o republicanos, a los que se adhirió Durkheim, intentan mantener.

¿A qué precio podríamos vivir sin estas instituciones? ¿Y cuál sería el coste personal y social de un prolongado declive de estas instituciones? Si las instituciones son los requisitos para la formación educativa y para las garantías sociales que mantienen la autonomía de las personas, su declive supone una amenaza para la condición humana misma… Esta es una de las principales advertencias trasmitidas de forma directa e indirecta por Durkheim y su escuela. Es muy probable que tales problemas estuvieran presentes en su espíritu cuando escribía sus textos sobre el socialismo, dado que la definición más usual del socialismo es: el sistema en el cual el Estado dirige la economía y el progreso técnico para satisfacer el bienestar colectivo pero con el crecimiento como meta fundamental.

2.2.3. Socialismo, progreso y justicia social

En su libro El socialismo escrito para cursos impartidos entre 1895 y 1896 pero publicado de forma póstuma en 1928 gracias a su sobrino Marcel Mauss, Durkheim define el socialismo no como negación de la propiedad individual, sino como la tendencia histórica que consiste en organizar las funciones económicas (naturalmente difusas) dándoles orientación consciente desde el Estado.[17] Sin embargo, en la primera lección del libro subraya también el contexto social del nacimiento de esta ideología. El socialismo se orienta hacia el futuro para reconstruir la sociedad, mejorando la condición de las clases laboriosas e introduciendo más igualdad en las relaciones económicas, y nace de «un grito de dolor y quizás de cólera», como una fuerte sed de justicia. Como dice Mauss en el prólogo del libro, lo que realmente plantea Durkheim es un problema sociológico, no un programa político: «para él, se trata de explicar una

ideología, la ideología socialista; y para explicarla, es necesario analizar los hechos sociales que obligaron a algunos hombres como Saint-Simon y Fourier, como Owen y Marx, a proponer nuevos principios de moral y de acción política y económica».

La explotación del hombre por el hombre sigue siendo la base de nuestro sistema social, constata Durkheim, ya que este se fundamenta enteramente en la organización de la propiedad. Esta es la razón por la cual la reforma prioritaria para los saint-simonianos, precursores de la ideología socialista, es la transformación del derecho de propiedad. Si la explotación debe desaparecer, es necesario que la institución que la perpetúa de una manera crónica –la propiedad– desaparezca a su vez. En este sentido, Durkheim escribirá en varios textos que la reforma del derecho de sucesión (los impuestos sobre las herencias personales) es una necesidad fundamental de integración social.

Para Durkheim, dar más poder al Estado –lo que aparece indisociable del socialismo– no significa autoritarismo o centralismo absolutos; distingue un socialismo autoritario y un socialismo democrático. Reconociendo a Rousseau como el mejor teórico de la democracia por su articulación entre la libertad individual y la autoridad del Estado, Durkheim (1890-1900, pp. 122-123, 132) define la democracia como la extensión de la conciencia gubernamental y la comunicación más estrecha de la masa de las conciencias individuales con esta conciencia colectiva. En este proceso, los grupos intermediarios de representación (asociaciones y corporaciones) toman un papel decisivo de articulación. Nada parece peor para la democracia que un jefe único de gobierno frente a una masa atomizada de ciudadanos; recordemos que Tocqueville lo decía también.

Para Durkheim y para algunos otros autores durkheimianos es Saint-Simon quien inventa realmente el socialismo, sumándole la reivindicación de la ciencia como origen y como criterio de la organización social; lo que Auguste Comte, su secretario, llamó la edad positiva. Pese a ser un hecho que la mayor parte del libro trata de Saint-Simon y no del socialismo que se desarrolla durante el siglo

XIX (del que Durkheim dice muy poco, a diferencia de su amigo Bouglé, que lo tratará mucho más), el industrialismo no parece ser el ideal del fundador de la EFSA, pues criticará los defectos de Saint-Simon en cuanto a los límites de la producción y de los deseos.

Imagínese una organización económica de lo más productiva, y una distribución de las riquezas que asegure incluso a los más humildes las más amplias facilidades; quizás tal transformación produzca, en el momento en que se establezca, un periodo de apaciguamiento. Pero este apaciguamiento no podrá nunca ser más que provisional. Aunque los deseos estén calmados por un momento, rápidamente nuevas exigencias aparecerán. A menos que se admita que cada uno sea igualmente remunerado –y una similar nivelación, si bien se ajusta al ideal comunista, es lo más rotundamente contrario a la doctrina saint-simoniana, igual que a toda teoría socialista–, habrá siempre trabajadores que recibirán más, y otros que recibirán menos. Es pues inevitable que, al cabo de poco tiempo, los segundos encuentren su parte muy limitada frente a la que corresponde a la de los otros; y que, por lo tanto, nuevas reclamaciones surjan, y eso a todos los grados de la escala social (Durkheim: El socialismo, 1928, cap. X/L.12).

En una sociedad desarrollada, con una fuerte división del trabajo, es imposible que las profesiones y los salarios no se jerarquizen, y creen frustración relativa. Por lo tanto, parece necesario, según el moderado Durkheim, que haya un poder moral cuya superioridad sea reconocida por todos y que grite: «No debes ir más lejos». De forma indirecta, la crítica que hace Durkheim a Saint-Simon es, sin que diga su nombre, una crítica del productivismo. Y esta idea se anuda con el tema de la limitación de los deseos (que se trató más arriba a propósito de educación y de moral). En dos fragmentos del libro sobre La división del trabajo social (1893), lo que escribe Durkheim aparece muy claramente como prudencia neohumanista frente al progreso técnico y a la riqueza de las naciones, prefigurando las actuales críticas ecologistas del crecimiento y del industrialismo. Por lo tanto, vale la pena proponer una cita algo larga que reúne dos extractos, uno del principio del libro I y el otro del principio del libro II:

Por otra parte, si se analiza este complexus mal definido al que llamamos la civilización, vemos que los elementos de los que se compone están desprovistos de todo carácter moral. Esto es sobre todo verdad para las actividades económicas que acompañan siempre a la civilización. Bien lejos de servir a los progresos de la moral, es en los grandes centros industriales donde los crímenes y los suicidios son más numerosos (…). Hemos sustituido las diligencias por los ferrocarriles, los veleros por los trasatlánticos, los pequeños talleres por las manufacturas; todo este despliegue de actividad se considera generalmente como útil, pero no tiene nada de moralmente obligatorio. El artesano, el pequeño industrial que resiste a esta corriente general y persevera obstinadamente en sus modestas empresas, cumplen con su deber igual de bien que el gran industrial que cubre un país de fábricas y reúne bajo sus órdenes a todo un ejército de obreros. La conciencia moral de las naciones no se equivoca: prefiere un poco de justicia a todos los perfeccionamientos industriales del mundo. (…) ¿A qué causas se deben los progresos de la división del trabajo? (…) Según la teoría más generalizada, ésta no tendría otro origen que el deseo que tiene el hombre de aumentar sin cesar su felicidad. Se sabe, en efecto, que cuanto más se divide el trabajo, más elevado es el rendimiento. (…) Nada está menos demostrado que el supuesto axioma en el que se basa. No se puede asignar ningún límite racional a la potencia productiva del trabajo. (…) Si la división del trabajo hubiera progresado realmente nada más que para aumentar nuestra felicidad, ya hace mucho tiempo que habría llegado a su límite extremo, así como la civilización que es su resultado, y ambas se habrían detenido. (…) Ya no hay que preguntarse si la felicidad aumenta con la civilización. Es el índice del estado de salud. Ahora bien, la salud de una especie no es más completa cuando esta especie es de un tipo superior. Un mamífero sano no vive mejor que un protozoario sano. Pues ocurre lo mismo con la felicidad. No se vuelve mayor cuando la actividad se hace más rica, sino que es la misma en todas partes donde es sana (Durkheim: La división del trabajo social, 1893, pp. 13, 211-223).

No tendría sentido sugerir que Durkheim inventó el ecologismo social, pues nunca se ocupó de las cuestiones ambientales. Lo que sí puede detectarse en su obra es una posible orientación del progreso técnico más encaminada hacia el hombre. Además de relativizar el carácter absoluto del progreso,[18] en sus escritos sobre educación hay elementos relativos a la ilimitación y a la frugalidad que renacen hoy en el pensamiento ecologista y que merecen ser recordados. Volvamos a su texto sobre la educación moral[19] para comprobarlo probarlo. En

este texto, aunque sea de un modo metafórico y no solo real, se afirma la necesidad de energía para la vida social, sea para el funcionamiento de la sociedad sea para la acción de los hombres, se critica indirectamente la sociedad de consumo y se subraya la naturaleza patógena de la «sed insaciable», indisociable del sentimiento de ilimitación y de infinito del mundo. Lo que Durkheim, moralista en este punto, escribe a propósito de los deseos personales, vale para el sistema socioeconómico en su conjunto:

Para vivir, debemos hacer frente a múltiples necesidades con una suma limitada de energías vitales. La cantidad de energía que podemos y debemos invertir en la búsqueda de cada propósito particular es, por tanto, necesariamente limitada: está limitada por la suma total de las fuerzas que tenemos y por la importancia respectiva de los propósitos. (…) Una necesidad, un deseo que se ha liberado de todos los frenos y de todas las reglas, que ya no está vinculado a un objeto específico, y que por lo tanto no está tampoco limitado ni contenido por esa misma vinculación, solo puede ser, para la persona que lo experimenta, una causa de perpetuo tormento. ¿Qué satisfacciones podría depararnos, puesto que por definición ya no puede satisfacerse? Una sed insaciable no puede ser calmada. (…) ¿Qué hay más decepcionante que caminar hacia un punto final que no existe en ninguna parte, ya que se aleja a medida que avanzamos? (…) El pesimismo siempre acompaña a las aspiraciones ilimitadas. El personaje literario que puede ser considerado como la encarnación por excelencia de este sentido del infinito es el Fausto de Goethe.[20] De forma que no le falta razón al poeta cuando nos lo pinta como carcomido por un perpetuo tormento. (…) La disciplina, por lo tanto, no solo es útil en interés de la sociedad y como medio esencial sin el que la cooperación no podría existir, sino también en interés mismo de la persona. Con ella aprendemos esa moderación del deseo sin la que el hombre no puede ser feliz. Y, por consiguiente, contribuye, en gran parte, a formar lo más esencial para todos nosotros, me refiero a nuestra personalidad (Durkheim: L’éducation morale, 1902-1903, pp. 34-35, 43).

En ambos temas, en ambos casos, se trata menos de miedo al cambio que de temor ante un posible desencadenamiento de las pasiones que podría debilitar la integración social. En efecto, nos engañaríamos pensando que Durkheim es un conservador. Aunque nunca quiso entrar en los partidos más cercanos a sus

opiniones (partido radical y SFIO), sí se comprometió en causas tales como la defensa de Dreyfus (el militar injustamente condenado) o la escuela pública. Tampoco fue el azar, o el mero hecho de conocer íntimamente a Jean Jaurès (fueron compañeros de estudios), lo que le incitó a escribir un libro sobre el socialismo.

En su introducción al libro inacabado El socialismo, Marcel Mauss considera este texto como «un modelo de aplicación del método sociológico e histórico al análisis de las causas de una idea», de un ideal o de una ideología. En efecto, a pesar de sus evidentes simpatías por los socialistas –y de las acusaciones en ese sentido por parte de las derechas académicas, que lograron frenar su carrera universitaria–, Durkheim nunca llegó a la militancia. Se mantuvo como un compañero de viaje que nunca quiso considerar la lucha de clases como una virtud, prefiriendo los elementos que refuerzan la cohesión social. Su libro es auténticamente analítico, nada filosófico, y totalmente sociológico; y fue seguramente este aspecto el que impresionó a Jules Guesde y a Jean Jaurès cuando leyeron extractos del texto en forma de artículos. Mauss asegura que fue Durkheim el que apartó a Jaurès del formalismo político y de la filosofía más bien vacía de los «socialistas radicales» de entonces. La fundación de la revista L'Année sociologique en 1896 impidió a Durkheim acabar este libro. Vamos a ver ahora la inmensa importancia de esta revista en la integración y en el desarrollo de la EFSA.

2.3. Colaboraciones académicas y compromisos colectivos de los durkheimianos

Las colaboraciones en la revista L'Année sociologique y los compromisos colectivos fueron los dos grandes factores de consolidación del grupo y de la supervivencia del mismo después de la muerte de Durkheim, en 1917 (con menos de 60 años). Vamos a ver cómo, a pesar de su relativa dispersión geográfica, el grupo de los durkheimianos conserva cierta cohesión a lo largo del tiempo siguiendo estos dos hilos separados para distinguir mejor el análisis y la acción. Veremos después el papel central de Mauss en todos estos aspectos, a la vez de organización y de implicación tanto política como académica.

2.3.1. Sobre L'Année sociologique

Esta revista nace en 1896, después de un encuentro entre Durkheim y Bouglé, en forma de autonomización de una rúbrica de una revista de filosofía.[21] Su propósito es ambicioso desde el principio: tiene como meta ser exhaustiva, resumir y poner al día lo que se sabe en todos los campos de la socioantropología mundial y comentar todos los libros o artículos publicados en este ámbito, sea mediante memorias originales y temáticas, sea con reseñas. Puede decirse que, en los doce primeros años de la revista, los durkheimianos lograron el objetivo que se habían fijado, mediante una organización interna muy racional. Funciona, de modo centralizado por Durkheim, con mucha eficacia; se puede comparar a una verdadera empresa de comunicación científica. Las seis secciones o rúbricas de la revista son, en el primer número que se publica: sociología general, jurídica, religiosa, criminal, económica y morfología social.

En el cuadro que sintetiza la identidad y las contribuciones de los 10 principales

miembros del grupo (véanse páginas 142-143, en este capítulo), se comprueba que el quinteto Durkheim, Mauss, Hubert, Fauconnet y Simiand redactó la mayor parte de los más de dos mil textos de la revista. Cuando se considera el hecho de que estos autores, con la excepción de Durkheim, publicaron pocos textos personales en forma de libros o en otras revistas, se puede hablar de una implicación sacrificial en los intereses colectivos. En cambio, Bouglé y Halbwachs, que construyen una verdadera obra personal, colaboraron menos al principio, aunque lo hicieron regularmente. No obstante, después de 1925, estos dos últimos autores tendrán un papel fundamental en la EFSA y en el desarrollo de la revista, cuando tomaron la dirección de un sector de investigación cada uno. Todavía no hemos encontrado a estos autores (pronto lo haremos), pero hay que ver cómo trabajaban juntos en la revista L'Année sociologique, revista que es mayoritariamente un balance anual de las tareas sociológicas mundiales. Vamos a tomar dos ejemplos.

En la primera serie dirigida por Durkheim, cada número anual de la revista representa entre 600 y 800 páginas y se estructura siempre del mismo modo: primero, las memorias originales; después, los análisis y las noticias bibliográficas (notas críticas y reseñas).[22] Los libros comentados en los noticiarios provienen del mundo entero y se reseñan textos en varios idiomas. Al lado de los de lengua francesa, son principalmente libros en alemán (casi todos los durkheimianos leen ese idioma) y en inglés, pero también en italiano o en español. Gaston Richard (con el que conversaremos un poco más tarde) se había especializado en libros en castellano y escribió una veintena de reseñas sobre textos publicados en español entre las 121 de las que fue autor. Es importante describir el detalle del sumario de la revista porque demuestra claramente la voluntad de cubrir todos los aspectos del conocimiento socioantropológico (y también porque nos da una idea de las particiones mentales de la sociología francesa de entonces).

En el primer número, que lleva por subtítulo «Año 1896-1897» y que se edita en 1898, solo hay dos memorias (que totalizan sin embargo 100 páginas) y siguen 450 páginas de reseñas dedicadas al resumen y comentario de los libros aparecidos. Este número uno reúne, así, una memoria de Durkheim titulada «Los orígenes de la prohibición del incesto» y una memoria de Simmel titulada

«Cómo se mantienen las formas sociales».[23] Siguen las recensiones estructuradas en capítulos. La primera sección de «sociología general», dirigida por Bouglé, lleva tres subsecciones, que son la sociología filosófica, biológica y psicológica. Sin embargo, la segunda sección, de «sociología religiosa», dirigida por Mauss, es mucho más amplia (cubre casi 100 páginas ella sola): generalidades, religiones primitivas, cultos domésticos, creencias y prácticas sobre la muerte –con diez reseñas solo para esta subsección–, cultos populares, rituales, mitos (ocho reseñas), monaquismo y grandes religiones. La tercera sección, de «sociología moral y jurídica», dirigida por Lapie, cubre: teoría general del derecho, estudios objetivos sobre costumbres y hábitos, familia, matrimonio, derecho penal, organización social, derecho de propiedad, diversos. La cuarta sección es de «sociología criminal» y la dirige Gaston Richard: estadística moral, antropología criminal, factores particulares del crimen, formas especiales del delito, el argot,[24] y diversos. Después viene la quinta sección de «sociología económica», dirigida por Simiand, cuyas subsecciones son: el valor, el socialismo frente a la ciencia económica, la economía social, los grupos profesionales, la historia del trabajo, la evolución comercial. La sexta y última sección, dedicada sobre todo a la «morfología social», reúne temas diversos tales como antroposociología, sociogeografía o demografía.

Notemos la gran importancia de las secciones dedicadas a lo religioso y a lo jurídico, tanto por su significado antropológico (en ambos casos) como también por el valor que daban los durkheimianos a todo lo que se refiere, por un lado, a los símbolos y, por otro lado, a las normas. Este último tema, el de las normas, aparece de manera verdaderamente esencial, ya que el total de las secciones jurídica y criminal representa unas 200 páginas de reseñas, es decir, casi la mitad del espacio total dedicado a noticias bibliográficas en la revista.

En el comité de la revista la colaboración era estrecha pero las relaciones eran muy formales, ya que solo los amigos muy íntimos se tuteaban; por ejemplo, Halbwachs trata de usted a Mauss en 1930, en una correspondencia privada,[25] ¡a pesar de conocerlo y haber trabajado con él desde hacía más de treinta años! Algunos autores antidurkheimianos acusaron a Durkheim de tiranía y a la EFSA de imperialismo sociológico. Ambas acusaciones están desprovistas de fundamento. Durkheim siempre dejó una gran libertad a sus colaboradores; solo

fue, como ya se ha dicho, algo tiránico con su sobrino, al que siempre le mandaba un montón de trabajo, haciéndole muchos reproches y largándole muchos sermones. (Hay una carta, por ejemplo, donde Durkheim se queja de que Mauss, después de la muerte de su madre –la hermana mayor de Durkheim–, hubiese dado todo el dinero de su herencia a las cooperativas obreras). Sin embargo, también es cierto que tenía una total confianza en él y le planteaba problemas fundamentales, incluso cuando le preguntaban cosas algunos colegas; por ejemplo, Bouglé pidió ayuda bibliográfica a Durkheim para preparar su conocido libro sobre el sistema de castas y Durkheim escribió enseguida a Mauss para que hiciera el trabajo de búsqueda, y firmó él la carta de respuesta a Bouglé… Si se deja de lado el mandarinismo con que trataba a su sobrino, Durkheim era muy liberal. Con su colaborador Bouglé, sin embargo, tuvo muchos desacuerdos. Se sabe también que Durkheim admitió el desarrollo de concepciones –por ejemplo de lo sagrado– diferentes de la suya, incluso por parte de sus principales colaboradores (Mauss y Hubert). En cuanto al supuesto imperialismo de la EFSA, en un tiempo en que solo existía, en Francia, un grupo constituido de sociólogos, fuera del cual no había más que individualidades aisladas (Guyau, Tarde, etc.), parece más relevante hablar metafóricamente de casi monopolio, o de núcleo central rodeado de electrones. Lo del imperialismo resulta bastante exagerado…

El segundo ejemplo que vamos a comentar de esta revista –el número ocho– será tratado de otro modo y mucho más rápidamente. Las memorias son diferentes: hay una larga monografía de 115 páginas, casi un libro, sobre la industria cárnica, escrita por Hubert Bourgin (un durkheimiano secundario pero asiduo colaborador de la revista), seguida por un texto de 40 páginas de Durkheim sobre la organización matrimonial de las sociedades australianas. Ocho años después del primer número, vemos que la revista continúa con casi la misma estructura pero con contenidos diferentes. La primera sección reúne los temas siguientes: metodología y concepciones generales, campos de la sociología, filosofía social y teoría, el individuo, psicología de los grupos y etología, civilización y tipos de civilización. En la sección religiones se añade la magia, los cultos especiales y las religiones nacionales, con una gran subsección sobre mitos, leyendas y epopeyas. En la tercera sección se añaden los sistemas políticos, el derecho de las obligaciones y los contratos, el derecho internacional. En sociología económica vemos aparecer los regímenes de producción (corporaciones, municipalismo, etc.) y el tema de las clases sociales, las instituciones de

repartición (incluidos los sindicatos), las políticas económicas. La sección de temas diversos se intercala en la posición seis y contiene un grupo importante de referencias de sociología estética, con una decena de reseñas, además de la tecnología y del lenguaje. La séptima sección, de «morfología social», contiene los mismos temas que al principio.

Se percibe que, en pocos años, los estudios empíricos se habían multiplicado en la sociología mundial, lo que queda reflejado en la estructura de la revista. L'Année sociologique (AS) no solo precisa y diversifica sus contenidos, abriendo su ángulo de observación de la sociología mundial, sino que amplía rotundamente la cantidad de autores examinados. Este número de la revista tiene unas 680 páginas; y el índice de los autores cuyas obras han sido analizadas reúne más o menos 700 nombres (para comparar, el número tres se componía de unos 600 autores). ¡El tomo 12, último número de la primera serie, llegará a tener un índice de autores con unos 900 apellidos![26]

Será solamente en 1925 cuando Mauss conseguirá reanudar la edición de la revista en una segunda serie que durará dos años y publicará volúmenes mucho más breves.

Aunque solo se publicaron 14 números entre 1898 y 1926, AS fue un verdadero cemento que impulsó la formación como red de la EFSA y fue fundamental para su unidad teórica (más que doctrinal). Después de la Segunda Guerra Mundial, en 1949-50, se reinició la publicación de la revista, en una tercera serie que con una orientación diferente continúa hasta hoy (lo vemos en el cuadro que sigue). La trayectoria de la revista nos ofrece una explicación de la fuerte cohesión, en lo académico, de un grupo que también se implicó en la acción y el compromiso políticos. Veremos a continuación las principales señales de esa intervención en la vida política, antes de pasar a un encuentro más personal con Mauss.

L'Année sociologique: del último número dirigido por Durkheim a la tercera época (años diez del siglo XXI)

No se trata aquí de proceder a un análisis completo de una revista que tiene ya más de cien años de existencia, sino de intentar comprender cómo L'Année sociologique (as), que fue el cemento de unión la EFSA de tiempos anteriores, ha podido convertirse en una revista dirigida en los años 2000 por el mayor representante en Francia de los individualistas utilitaristas, Raymond Boudon, a la vez que cuenta con un comité mayoritariamente enemigo de lo que representa la EFSA desde todos los puntos de vista: contra el fondo socioantropologico, institucionalista y crítico; y sin relación alguna con los compromisos politicosociales de los durkheimianos… Este breve relato trata de explicar este proceso, que no deja de ser sorprendente.

El último número de la primera serie, el 12, sale en 1913 con las fechas 1909-1912 y sus autores son casi todos los de la primera EFSA. La revista solo contiene reseñas a lo largo de más de 850 páginas, el resto es bibliografía y anuncios de otras revistas. Se nota, pues, ya que no hay memorias temáticas y que este número reagrupa tres años de recensiones, que la energía del grupo –por lo visto un poco reducido– se ha dispersado entre las varias responsabilidades institucionales de sus miembros. Sin embargo, este último número del as, todavía con Durkheim en el comité, cumple con la función principal de la revista como demuestra la estructura de sus secciones.

En la primera sección, «Generalidades» (75 páginas), se comentan unos 30 libros, incluidos los de Lévy-Bruhl, Franz Boas y Las formas elementales de Dukheim. La segunda, «Estudios religiosos», es la más importante ¡con 13 subsecciones, 115 reseñas y 245 páginas! La mayor parte de estos textos son de Mauss, solo o en colaboración. La sección tercera, «Sociología moral y jurídica» (con varios trabajos de Durkheim y Fauconnet sobre todo), es también muy importante: 102 reseñas en 213 páginas. En la cuarta, «Sociología criminal y estadística moral», con 16 reseñas y 44 páginas, Halbwachs escribe varios textos, al igual que en la quinta, «Sociología económica», ayudando a Simiand:

217 páginas y 131 reseñas (que incluyen textos sobre clases y estratificación social). También participa en la sexta, «Morfología social», con estudios sobre la población: 30 páginas y 9 textos. Por fin, la séptima, «Sociología estética» (Hubert es el responsable), se compone de 18 páginas y 9 reseñas y es la de menor extensión.

Notamos un cambio en relación con los primeros números del as examinados más arriba: la religión, las normas y la economía son ahora los tres pilares de la revista.

Varios años han sido necesarios para recuperarse de la Primera Guerra Mundial y buscar nuevas subvenciones (incluso privadas o procedentes de Inglaterra) para la revista. Los dos números de la segunda serie son dirigidos por Mauss con la ayuda de Fauconnet en la dirección, con Bouglé, Hubert y Simiand para las secciones. Sale en 1925, tras casi doce años de interrupción, con un balance de la sociología mundial 1923-1924. Los artículos originales vuelven, esta vez con un homenaje a Durkheim, fallecido siete años antes, y con un texto de Mauss, su Ensayo sobre el don. Las reseñas son numerosas en temas de religiones y de derecho. Aparece una subsección de metodología encabezada por Halbwachs, y otra dedicada a la psicosociología dirigida por Bouglé –autores que ahora colaboran mucho más en la revista–. Solo se editará, en 1926, otro número en esta segunda serie, muy parecido al primero con dos artículos, uno sobre los intercambios rituales (de un bastante desconocido hoy R. Maunier) y otro de Mauss sobre las divisiones de la sociología.

Cuando renace por tercera vez el as, en 1949, Mauss figura de modo simbólico (en el primer número), pero está muy viejo y enfermo y no colabora. El enlace con el primer periodo se hace sobre todo a través de Davy, Bourgin y Henri Lévy-Bruhl (el hijo de Lucien). Entra también Gurvitch en el comité y aparecen jóvenes como Touraine, que publica una nota crítica sobre seis libros anglosajones que tratan de «conciencia de clase y psicología de las clases sociales». Los volúmenes de la revista tienen ahora tan solo unas quinientas páginas. Gurvitch hubiera podido enlazar con los enfoques de la primera EFSA.

Sin embargo, Gurvitch, que tiene, además de su labor como profesor, que dirigir el CES, la AISLF y los CIS, y que ha fundado al mismo tiempo el Centro de sociología del conocimiento, ya no es tan joven con sus setenta años, y no puede poner mucha energía en el AS. Posiblemente, percibiría también un cambio en el espíritu de la revista. Poco a poco entran en el comité autores que no pertenecen a la EFSA. De forma que se convierte progresivamente en el lugar que representa a la sociología francesa con toda su diversidad. En 1962, están ya en el comité del as, Aron y Stoetzel, al lado de Davy, Gurvitch, Lévy-Bruhl y Bastide (que es secretario general de la revista); también han entrado el marxista Pierre Naville del CNRS y los moderados Jean Carbonnier, sociojurista, y el demógrafo Alain Girard del INED (que pertenece al círculo de los individualistas). Es decir, la diversificación de la revista ya se ha llevado a cabo por entonces. Esta heterogeneidad es lo que va a permitir el futuro giro del as.

Veinticinco años después, en 1988, Jean Carbonnier preside honoríficamente el comité, sin embargo, quien tiene el poder ya es Raymond Boudon, el padre del individualismo metodológico en la sociología francesa. Las reseñas todavía existen pero se convierten en minoritarias en cuanto a extensión (menos de la tercera parte). Las secciones bibliográficas han cambiado mucho y solo son cinco (sin subsecciones): sociología política, de las ciencias y técnicas, criminal, de la educación, y del trabajo. Por lo tanto, el as pasa verdaderamente a ser otra revista a partir de la década de los ochenta.

Los números más recientes, de 2008 a 2012, son temáticamente variados pero ninguno incluye más de diez páginas de reseñas. El comité lo forman ahora un grupo de individualistas, con Boudon y Valade como presidente de honor y presidente del Comité de la revista, respectivamente, a los que se añaden, como miembros del mismo comité, una mayoría de individualistas (10 sobre 18) que trabajan con Boudon o su colega Cherkaoui. En definitiva, L’Année sociologique ya no es hoy en día la revista de la EFSA, sino la de sus adversarios.

2.3.2. Digresión sobre la política y la EFSA

La implicación de la EFSA en los debates políticos de la época es visible sobre todo en lo que se refiere a la escuela pública, a las cooperativas obreras, a la colaboración con el diario L'Humanité –fundado por el socialista Jean Jaurès–, a la implicación en partidos de izquierdas de varios autores de la EFSA, etc. Pero fue seguramente el asunto «Dreyfus» el que dio el empuje colectivo, cuando varios autores, Durkheim y otros, se unieron a Émile Zola para defender al comandante Dreyfus. Este asunto, además, desembocó en la creación, con Bouglé, de la Liga de los Derechos del Hombre. Los de la EFSA, al igual que algunos otros autores que la apoyaron, consideraban que el compromiso no era incompatible con el trabajo científico. Incluso el moderado Lucien Lévy-Bruhl escribió, por ejemplo: «La ciencia lo trata y lo estudia todo con una serena imparcialidad, pero no por ello aconseja mantener hacia todo la misma indiferencia» (Lévy-Bruhl).[27] Por su parte, Durkheim, que nunca fue militante en organizaciones políticas, afirma rotundamente, en su texto dedicado a la educación (como ya hemos visto), la necesidad de la movilización frente a las injusticias. Se puede decir que su sobrino siguió ampliamente (y con exceso, al parecer de su tío) este consejo:

Éste es uno de los rasgos característicos de nuestro temperamento nacional, el de la debilidad del espíritu de asociación. Tenemos una clara inclinación al individualismo, que nos hace percibir como intolerables las obligaciones que implican todas las formas de vida en común (…). Lo que hay que hacer es tratar de crear nuevos grupos que estén en armonía con el orden social actual y los principios en que se basa. Pero, por otro lado, la única forma de llegar a esa meta es resucitando el espíritu de asociación. Porque estos grupos no pueden ser creados por la fuerza; es necesario, para que tengan una vida real, que sean reclamados por la opinión, que los hombres sientan su necesidad y se muestren así propensos a agruparse (Durkheim: L'éducation morale, 1902-1903, p. 199).

El llamado «aunto Dreyfus» generó un terremoto político-mediático e intelectual; se tradujo en decenas de libros y películas. Acusado de espionaje y de colaborar con los alemanes, en un contexto de antisemitismo que azotaba la sociedad francesa, se detiene en 1894 al capitán judío Alfred Dreyfus. Le juzga y

le condena un tribunal militar, aunque es perfectamente inocente. Lo encierran varios años hasta que se movilizan muchos intelectuales, entre los cuales estaba Émile Zola con su famoso artículo «¡Yo acuso!», escrito en contra del ejército francés, lo que se traducirá en prisión para él. Todo el asunto desembocará en la creación de la Liga de los Derechos del Hombre. La izquierda socialista francesa se movilizará y los sociólogos durkheimianos – sean judíos como Durkheim y Mauss o no, como Bouglé y Fauconnet– se pondrán en primera línea junto a Zola para defender a Dreyfus. Aparte de este acontecimiento, con sus efectos movilizadores, otras implicaciones caracterizan a los durkheimianos.

Mauss dará cursos en universidades populares y se afiliará, junto a amigos de la EFSA tales como Henri Hubert, Paul Fauconnet o Robert Hertz, al Movimiento socialista, partido francés nacido en 1899; también escribirá artículos para el diario L'Humanité de Jean Jaurès. Será delegado, con este último, en varios congresos del movimiento. Mauss (y Jaurès) defienden el principio de poner en práctica inmediatamente las ideas socialistas, sin esperar a la revolución global. Mauss propone la fundación de talleres cooperativos, gestionados por asociaciones de consumidores federadas para la producción. El valor de ejemplaridad sería un modo de acelerar la toma de conciencia y por lo tanto la transición hacia el socialismo verdadero. El argumento abiertamente expresado por el sociólogo es que un obrero, si sabe salvaguardar sus intereses de comprador con las cooperativas, su salario con el sindicato y su porvenir con el seguro social, queda en mejor estado para sostener a sus camaradas que luchan por la conquista del poder.

Mauss propone algo muy parecido a lo que hoy es la AMAP (Asociación de movimientos para una agricultura de proximidad): se podría ya «suprimir todo intermediario capitalista entre el productor y el consumidor, poner en contacto la masa del proletariado urbano que bebe vino malo (…) con el proletariado que produce vino excelente y que no puede vivir honradamente de su venta». Más allá de este tipo de dispositivos se trata, para Mauss, de caminar hacia una «República cooperativa» que mezcle los ideales del comunismo antiguo y del moderno individualismo.[28]

En la biografía de Mauss que ha escrito Fournier (1997), se puede leer que el sobrino de Durkheim separaba de modo hermético sus actividades de compromiso social o político de sus tareas científicas. Para resumir aquí sus textos de intervención práctica –que se han reunido en un gran volumen de 800 páginas, que contiene muchos artículos de L'Humanité, La vie socialiste y Le populaire, sin contar su libro inacabado sobre el bolchevismo–, se puede decir que Mauss y sus más íntimos amigos de la EFSA, Hubert y Fauconnet, pasaron del primer partido obrero socialista (que integraba entonces a los comunistas) y de la SFIO al socialismo práctico del mundo cooperativista, considerado como una tercera vía entre capitalismo y comunismo.

De esta multitud de textos, solo nos referimos aquí a los que tienen un alcance o un valor científico. Por ejemplo, cuando escribe que hechos sociales tales como la propiedad, el derecho o la organización obrera[29] son psíquicos (Textos políticos, 1899: 76), que las cooperativas son «fuerzas de consumo» o que «la práctica siempre va por delante de la teoría» (1914: 229 y 1920: 255). En este último texto, Mauss desarrolla un pensamiento mucho más elaborado que en el resto de sus escritos políticos, en particular cuando observa lo que considera errores de razonamiento e ilusiones en los revolucionarios más críticos hacia el capitalismo, incluyendo a Marx y a Proudhon:

Todos han hecho del capitalismo el responsable de todos los males de la sociedad, guerra, prostitución, delincuencia y enfermedad, y han propuesto a las masas un Eldorado que una simple revolución política les haría adquirir. Como si la supresión de la apropiación individual del capital pudiera realmente transformar a los hombres y a las sociedades. (…) Creen que suprimiendo el Estado burgués se eliminará la clase burguesa y que socializando el capital, es decir, los medios de producción y de intercambio, se hará que el mundo se vuelva pacífico y feliz, después de una crisis más o menos larga, causada por la resistencia de los antiguos privilegiados (Mauss: «Las ideas socialistas», en Textos políticos, 1920, p. 253).

Frente a lo que consideraba una simplificadora falta de realismo y una visión

binaria y maniquea del mundo, Mauss se implicó en el movimiento cooperativista francés hasta llegar a ser uno de sus dirigentes y pensadores. Este importante movimiento, que está en el origen de la actual economía social y solidaria, fue para él algo análogo a los bastidores de su vida académica, un espacio personal como complemento práctico de sus planteamientos de investigación o docentes, que fueron únicamente teóricos. Veamos pues ahora cuáles fueron las aportaciones específicas de Mauss desde el punto de vista científico.

2.3.3. Aportaciones de Marcel Mauss, ayudante de Durkheim y alma de la EFSA

Ya hemos dejado constancia de que Mauss escribió con Durkheim algunos de los primeros textos fundamentales de la EFSA. Y hemos recordado que su devoción al trabajo colectivo fue total (al margen de su actividad político-social), en el sentido de que aseguró la continuidad del trabajo del grupo a lo largo de los 50 años centrales de la EFSA, es decir, de 1895 a 1945. Cabe añadir que la fundación en 1925 del Instituto de Etnología, tarea en la que Mauss contó con la ayuda de Lévy-Bruhl (para conseguir un acuerdo con Marcel Rivet), abrió la puerta a toda una serie de brillantes carreras en la socioantropología francesa y mundial: este organismo permitirá las investigaciones de autores tales como Griaule, Soustelle, Leiris, Leroi-Gourhan o Lévi-Strauss (quien lo dirigirá durante un tiempo) y albergará a estudiantes tales como Balandier. También pasarán por allí autores como Bastide o Cuisenier.

Como consecuencia de su múltiple actividad en trabajos colectivos, Mauss publicó muchos textos pero no llegó a producir una obra personal coherente. Sin embargo, algunos de sus artículos, o partes de libros inacabados, han dejado una huella muy profunda en la socioantropología. No solamente escribió textos sobre los mitos y lo sagrado, aunque esta era su especialidad en el grupo. Su Ensayo sobre el don permanece en la memoria colectiva mundial de las ciencias sociales, junto a algún texto de Malinowski. Es en ese trabajo donde Mauss se vale del concepto, hoy usual, de «hecho social total». Un hecho así conlleva

dimensiones simbólicas (religiosas o, en todo caso, culturales), económicas, y muchas veces también jurídicas (normativas) o políticas. La donación y la fiesta colectiva –y por lo tanto también el potlatch como derroche más o menos motivado por la rivalidad– pertenecen a esta categoría de hechos.

Esto es lo que se encontraría al final de esta investigación. Las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y sus individuos han sido capaces de estabilizar sus relaciones, dar, recibir y, finalmente, devolver.[30] Para empezar, lo primero fue saber dejar las armas. Se consigue entonces el intercambio de bienes y personas, no solamente entre unos clanes y otros, sino de tribu a tribu y de nación a nación y –sobre todo– entre unas personas y otras. Es solo entonces que las personas han sido capaces de crear, de satisfacer intereses mutuamente y, en fin, de defenderlos sin tener que recurrir a las armas (Mauss: Ensayo sobre el don, 1923-24).

Escribió también una monografía sobre los esquimales y dio cursos de metodología que tuvieron una gran influencia sobre estudiantes que acabaron adquiriendo fama, como Griaule o Leroi-Gourhan. En su texto sobre el concepto de persona (1938), pone de manifiesto que las sociedades llamadas primitivas conocen ya la personalización y la teatralización de los papeles: «Resulta obvio que todo un inmenso conjunto de sociedades llegó al concepto de personaje sonaje, al de papel representado por el individuo en dramas consagrados, igual que desempeña un papel en la vida familiar. La función ya creó la fórmula, desde sociedades muy primitivas hasta nuestras sociedades de hoy».

Pese a que no llegó a publicar obras homogéneas completas ni realizó investigaciones «de campo» (salvo en su vida política, en las cooperativas), la influencia de Marcel Mauss fue considerable, en particular por su actividad docente, puesto que varios de sus alumnos llegaron a ser grandes nombres de la etnología, de la sociología y de la prehistoria en Francia. Conocido sobre todo por ese ensayo sobre la donación (1923-24), con su análisis de la triple obligación de dar, recibir y volver a dar, Mauss desarrolló igualmente razonamientos de gran finura sobre la persona, las técnicas del cuerpo, el rezo,

etc. Por ejemplo, en el casi libro[31] que escribió sobre el rezo, definido como «rito religioso oral dedicado directamente a las cosas sagradas» (1909: 414), Mauss demuestra la identidad entre los ritos mágicos, particularmente agrarios, que buscan eficacia, y las invocaciones de los rezos, cuando los deseos se materializan en rosarios, talismanes, molinos, amuletos o exvotos: «los exvotos son auténticos rezos materializados».

Rezo es una palabra genérica que designa un conjunto de ritos particulares y por lo tanto una institución, institución que nunca «es una unidad indivisible, distinta de los hechos que la ponen de manifiesto, sino que es su sistema» (1909: 365, 401). Muchos ritos mágico-religiosos se destinan a conquistar el favor de los dioses, o pretenden favorecer la lluvia, o fertilizar las plantas y la reproducción del ganado, o el fin de una enfermedad. Las prácticas adivinatorias, subraya Mauss, permiten entrar muy rápidamente en la mentalidad colectiva de un pueblo; por lo tanto, son fundamentales para la observación del socioantropólogo, así como para los seres que las viven. Hay pocos hechos, nos dice, «más centrales en la vida intelectual, práctica, afectiva de los pueblos que sus creencias y sus prácticas relativas a la adivinación» (Mauss, 1910: 229).[32] Volveremos más adelante, de la mano de Gurvitch, a este importante aspecto de lo simbólico.

En el conjunto de sus textos, Mauss considera que fenómenos tan diferentes como la lengua, el mito, el arte, la técnica, la ley, el precepto moral, o el rezo ya evocado, son instituciones, es decir, productos de una historia social habitada por lo simbólico, forma social específica a los humanos y garante de su cohesión. Por eso, Mauss (1939-47: 34, 93) se opondrá a la paleoantropología, preferirá hablar de antropología prehistórica, y declarará que: «en cuanto hay hombre, hay herramienta». Lejos de vivir de un modo animal, el humano del Paleolítico se inscribe completamente en la cultura artística, lúdica –«hay muestras del bilboquet desde la época magdaleniense», nos dice con mucha serenidad–, tecnológica o religiosa.

Mauss (1904-05), al escribir su Ensayo sobre las variaciones estacionales de las

sociedades esquimales construye una monografía a la que él mismo coloca la etiqueta de «morfología social», aunque trata tanto de aspectos geográficos, económicos y demográficos, como antropológicos, religiosos, jurídicos o sociológicos… Los esquimales saben por supuesto luchar contra el frío, pero sobre todo proceden de una «muy vieja civilización neopaleolítica». Controlan sus sensaciones corporales no solo con técnicas materiales, sino también con técnicas aprendidas con y por el cuerpo propio. Sobre este último tema, Mauss escribió un texto esencial: Las técnicas del cuerpo (1934). Tenemos que comentarlo, en particular porque trata del cuerpo como algo instituido por la cultura o por los conocimientos (por ejemplo, las marcas de los deportistas) y porque utiliza el concepto de habitus que posteriormente dio tanta suerte a Bourdieu:

Así que he tenido durante muchos años esta noción de la naturaleza social del «habitus» (…) La palabra habitus traduce, infinitamente mejor que 'lo habitual', la 'exis', el 'acervo' y la 'facultad' de Aristóteles. (…) Concluyo que no podíamos tener una visión clara de todos estos hechos, de la natación, de la carrera, etc., sin introducir una triple consideración en lugar de una sola, sea ésta mecánica o física, como una teoría anatómica y fisiológica del caminar, sea psicológica o sociológica. Lo que es necesario es el triple punto de vista, el del «hombre total». Se imponía finalmente otro conjunto de hechos. En todos estos elementos del arte de utilizar el cuerpo humano, los hechos de la educación dominan. El concepto de educación podía superponerse a la noción de imitación (Mauss: Las técnicas del cuerpo, 1934).

El cuerpo es, pues, en cierto modo, una realidad institucional, tanto en los aprendizajes que hacen posible la vida cotidiana y en los gestos de los profesionales y los deportistas como en ritos más excepcionales, tales como el llanto colectivo, las lágrimas fingidas de las plañideras durante los funerales. La cultura se incorpora, y eso es un resultado importante que tendrá diversas repercusiones en las ciencias sociales en general y en la antropología posdukheimiana en particular (por ejemplo, en un autor como Le Breton, como veremos en el último capítulo). Desde el principio de la humanidad es la misma sabiduría, el mismo conocimiento humano el que moldea el cuerpo y el que se materializa en instrumentos y en tecnologías, pues las primeras herramientas de

las que se conservan restos tienen unos 2,5 millones de años. En este aspecto, la historia del hombre realiza en paralelo esos dos procesos: a medida que el cerebro crece y que el cuerpo se modifica, la tecnología se perfecciona. Por eso, Mauss escribe que «la historia de las industrias humanas es propiamente la historia de la civilización y recíprocamente (…). Es ella, sin ninguna duda, la que salvará a la humanidad de la crisis moral y material en que se ahoga».[33] Lo que en esta frase se valora tanto es la historia del saber materializado e institucionalizado, más que lo que hoy llamamos estrictamente «industria». La fe de Mauss en el hombre es absoluta, a pesar de su crítica de la dominación. Y, lo mismo que su tío, no se deja deslumbrar por los brillos del progreso técnico…

En el texto de 1929 sobre la idea de civilización, mantiene que no hay que asimilar el fenómeno de la civilización a una cronología o a una geografía particulares, sino que debe dársele el sentido de un proceso general de evolución de la humanidad. Combate también el mito de las sociedades inmóviles o sin historia, así como la definición de la ciencia histórica como algo que solo comenzaría con los archivos escritos: «[creer que] estos pueblos no tienen historia, es probablemente una empresa muy atrevida». Se define, asimismo, en contra de la idea simplificadora del progresismo lineal, y declara en un debate: «es necesario eliminar el concepto de progreso absoluto y apreciar un progreso solo por relación a una sociedad dada, o a lo máximo por relación a una determinada área de civilización». Llevando la contraria al sentido común, para él, la evolución social de las sociedades económicamente desarrolladas puede ser regresiva en algunos aspectos: «La importancia del fenómeno estético en todas las sociedades que nos precedieron es considerable. Nuestras sociedades están en fuerte regresión con respecto a las civilizaciones anteriores en este aspecto» (1947, p. 87). De modo todavía más general, Mauss abrió una gran brecha en el despreciativo etnocentrismo de su tiempo al concluir que:

No hay pueblos no civilizados. Solo existen pueblos de civilizaciones diferentes. La hipótesis del hombre natural está definitivamente abandonada. (…) ¿Qué es, en efecto, un grupo social sino un conjunto de individuos humanos que tienen el mismo hábitat, el mismo lenguaje, las mismas técnicas, la misma economía, que tienen una religión, un derecho, un arte, en una palabra: una civilización? No existe ningún pueblo (…) en el que estos elementos primordiales de la vida

social estén ausentes (Mauss, 1902: 229-30).

Su amigo Hubert no avanzó tanto en la crítica del evolucionismo, pero la ilustró mejor y más empíricamente, como vamos a comprobar en el próximo capítulo. Sin embargo, antes de ir a ver a este colega y amigo íntimo suyo, se pueden plantear algunas cuestiones directamente a Mauss, quien nos responde con un extracto autobiográfico (Mauss, 1979: 209-220).

–¿Díganos, Sr. Mauss, usted, que trabajó sobre la idea de sacrificio (con Hubert), no diría que su permanente presencia al lado de Durkheim revela un sacrificio personal en detrimento de su carrera científica?

–El sentido del trabajo en común, en equipo, la convicción de que la colaboración es una fuerza opuesta al aislamiento, a la búsqueda pretenciosa de la originalidad, eso es quizás lo que caracteriza mi carrera científica (…). He consagrado una gran parte de mi, de nuestra, obra a la redacción de L'Année sociologique. He escrito alrededor de 2.500 páginas, sobre las 10-11.000 páginas de los catorce volúmenes publicados. (…) Si actualmente sucumbo un poco bajo la carga es porque dejé que recayera sobre mí el peso enorme de la publicación de la obra considerable de Durkheim, de Hubert, de Hertz. Sus obras llegan al público gracias a mí, al ritmo de uno o dos volúmenes al año.

–¿Su contribución se considera más antropológica que sociológica, cómo podría resumirla?

–El conjunto de mis trabajos se distribuye bastante bien en cuatro rúbricas: instituciones, religiones e idealidad, psicología y sociología, metodología.

Una parte del método consiste precisamente en vincular los hechos de institución y de estructura a los hechos de mentalidad y recíprocamente. Demostré que los esquimales, como muchas otras sociedades, al tener dos estructuras sociales, una de verano y otra de invierno, tenían en paralelo dos sistemas de derecho y dos religiones. (…) Trabajé sobre las bromas acerca de parientes y, particularmente, sobre los hechos llamados potlatch, que prefiero distinguir de los sistemas de prestaciones totales, que no son agonísticos. (…) De todo ello extraje la idea de prestación total de clan a clan, de generación a generación, generalmente desplazada, de sexo a sexo, de descendencia a descendencia y sobre todo ese concepto de los «hechos totales» que ponen en movimiento a toda la colectividad económica, moral, religiosa, estética y legendaria. Mi gran proyecto era una monografía del rezo. La guerra me interrumpió. (…) Nuestro trabajo sobre el sacrificio nos permitió concluir que el ritual sacrificial pertenecía a formas muy evolucionadas de la vida religiosa, básicamente no primitivas. (…) Aclaramos un gran número de elementos comunes entre la magia y la religión, probamos que ponían en movimiento los mismos mecanismos mentales, pero, en particular, detectamos en su base, como en la base de la religión, un extenso concepto común al cual nombramos con un término que proviene del melano-polinesio: mana. He trabajado sobre la risa, el llanto, la expresión de los sentimientos considerada como señal. Iba siguiendo por consideraciones psicosociológicas sobre lo que llamo las «técnicas del cuerpo». Después de la muerte de Durkheim, debí, de cierto modo, ocupar su puesto y asumir su papel en el grupo.

Sintetizar los elementos de este capítulo conduce a subrayar el hecho de que Durkheim no fundó una mera sociología de las obligaciones y de las funciones sociales. Abrió la ciencia social a la importancia de la historia y de lo simbólico. El ámbito institucional es lo principal para él –con lo religioso como algo central, en tanto que modo de expresión de unas representaciones que fundamentan los hechos sociales–, pero lo sitúa siempre en el proceso de cambio social, incluso cuando analiza conflictos instituyentes. Aunque algunos de sus textos pueden parecer moralistas, o lo son, se deben interpretar sobre todo como finos elementos de análisis del proceso de formación y de socialización de la persona, con la doble meta de la autonomía de los seres humanos y de la cohesión social.

Aquí hemos insistido en textos que no están entre los más conocidos de Durkheim, con temas como la pedagogía, el Estado o el socialismo, porque ayudan a situar sus obras principales en la perspectiva de la EFSA. Esos textos articulan las tareas científicas y los compromisos sociopolíticos de varios miembros del grupo, en particular de Mauss. No cabe duda de que este último fue el alma y el cemento de la EFSA, sobre todo por su implicación en L'Année sociologique y en la publicación póstuma de libros de varios miembros del grupo, algo que vamos a ver en el siguiente capítulo.

Diez autores de la primera EFSA

Autores	*Temas principales: tesis, libros, cursos*	*Ciudades y universidades donde trabajaron*	*Número de textos en* L'Année sociologique	*Proximidad con hombres políticos y actividad de compromiso*
Émile DURKHEIM (1858-1917)	Teoría, Educación, Normas y derecho, Suicidio, Religiones, metodología, Familia, Socialismo.	Burdeos (1887-1902), París (Sorbona, 1902-1917).	330	Jean Jaurès. Liga de los Derechos del Hombre.
Célestin BOUGLÉ (1870-1940)	Igualdad, Castas, Naturalismo, Feminismo, Ciencias, Socialismo, Cournot, Valores.	Universidades de Montpellier, Toulouse, París, (Sorbona, ENS Ulm).	96	Partido «radical-socialista». Cofundador y vicepresidente de la Liga de los Derechos del Hombre.
Marcel MAUSS (1872-1950)	Religión (Rezo, Sacrificio, Lágrimas), Donación, Métodos de la etnología, Clasificaciones primitivas, Esquimales, Cuerpo, Persona, Bolchevismo, etc.	París, Instituto de Etnología, École Pratique des Hautes Etudes, Collège de France.	926	Jean Jaurès, Marcel Cachin, Jules Guesde. Partido obrero francés y Director de cooperativa obrera. Escribe en *L'Humanité*.
Henri HUBERT (1872-1927)	Estudios bizantinos, Sacrificio, Tiempo social, Celtas, Prehistoria.	París, École Pratique des Hautes Etudes, profesor en la Escuela del Louvre y director del Museo de las antigüedades nacionales.	272	Movimiento (Escuela) socialista.

François SIMIAND (1873-1935)	Salarios, Evolución social y moneda, Estadística, Epistemología (historia y sociología).	Ministerio de Comercio (París), École Pratique des Hautes Etudes, Conservatoire national des arts et métiers, Collège de France.	174	Léon Blum. Grupo de la unidad socialista. El pensamiento obrero. Biblioteca socialista.
Paul FAUCONNET (1874-1938)	Teoría, Derecho, Responsabilidad, Normas.	Toulouse, París (Sorbona).	135	Movimiento (Escuela) socialista.
Maurice HALBWACHS (1877-1945)	Leibniz, Especulación inmobiliaria, Cultura y consumo de los obreros, Memoria colectiva, Clases sociales, Demografía, Suicidio, Evangelio.	Universidades de Caen, Estrasburgo, París (Sorbona), Collège de France.	75	Jean Jaurès, *L'Humanité*, Cuadernos del socialismo.
Robert HERTZ (1881-1915)	Elogio de Saint-Simon, Mano derecha, Pecado.	París (Sorbona, ENS Ulm).	20	Grupo de la unidad socialista. Movimiento socialista.
Gaston RICHARD (1860-1945)	Socialismo, Derecho, Evolución, Mujer.	Burdeos, París (Sociedad de sociología).	121	René Worms.
Georges DAVY (1883-1976)	Derecho, Contrato, Teoría.	Universidad de Dijon, Rector de la Universidad de Rennes, París (Sorbona), Inspector general instrucción pública.	23	Miembro del Institut (Academia de las ciencias morales y políticas), Churchill, Adenauer, De Gaulle. Fundación Thiers.

1 Véase la curva de las leyes en Francia durante el siglo XX, en Juan (1995, p. 189).

2 Durkheim: Education et sociologie, 1902-1911, p. 83.

3 Época, justamente, en la que surge el concepto de institución en el vocabulario francés, según Rey (Diccionario histórico de la lengua francesa, Ed. Le Robert).

4 La idea de tejido institucional conduce a la metáfora de la trama, que Duvignaud recogerá más tarde en su introducción a un manual de Durkheim (véase el último capítulo).

5 Últimamente, este concepto ha sido puesto de moda otra vez por Vincent Peillon, ministro socialista de Educación del primer gobierno de François Hollande.

6 E. Durkheim y Mauss M.: «De quelques formes primitives de classification», 1903, en Marcel Mauss: Oeuvres, t. 2, Minuit, 1974, pp. 82, 84.

7 Lucien Lévy-Bruhl escribió varios textos sobre los primitivos, por ejemplo El alma primitiva (1927).

8 Un antropólogo inglés, Edmund Leach, insistió paralelamente, en este aspecto, sobre el carácter igualmente mitológico de todas las creencias en las

vírgenes madres, provengan o no de países muy desarrollados… Véase Leach, «Les Vierges-mères», 1966b, en L'unité de l'homme et autres essais, 1962-79, Gallimard, 1980.

9 E. Durkheim: «Les études de sciences sociales», 1886, en Les sciences sociales et l'action, puf, 1970.

10 Por supuesto, como precisa J. A. Prades (1987), un autor durkheimiano contemporáneo (valenciano que trabaja en Quebec), en un estimulante libro sobre las metamorfosis de lo sagrado, lo pararreligioso (de la astrología a la telepatía pasando por todas las formas de esoterismo, brujería y ocultismo) forma parte plenamente de este ámbito.

11 «Sociologie et sciences sociales», en De la méthode dans les sciences, 1909, Ed. Alcan. A este propósito, Lévi-Strauss, recordémoslo (p. 61 de un texto suyo de 1960, Lo que la etnografía debe a Durkheim), considera que Durkheim fue, con su comparativismo análogo a una ciencia experimental, quien más hizo para que la investigación etnográfica se volviera científica.

12 En este aspecto, las formulaciones de Filloux, quien reunió e introdujo varios textos de Durkheim sobre la acción (1970: 63-68), parecen mucho más equilibradas que la mayoría de los textos que se pueden leer. Filloux insiste en su tratamiento permanente de los conflictos internos del hombre, entre sus pulsiones y el respeto de las normas, y subraya su voluntad reformista de un cambio social aceptado en el que la sociología desempeña un papel fundamental en la historicidad y en la consciencia social: «Durkheim quiso trabajar para la construcción de una sociedad donde el hombre sea más integrado, más social, más personalizado, y menos alienado. (…) Durkheim pensaba que colaborando en la construcción de una ciencia social que daría a las sociedades una conciencia racional de sí mismas, podría participar, mejor que los socialistas de su tiempo, en la creación de una sociedad que se encargue con lucidez de su propio problema de cambio».

13 Retrospectivamente, se puede decir que no habría escrito esto después de la Primera Guerra Mundial, considerada como una carnicería, en la que perdió a varios amigos e incluso a su hijo, lo que le hará entrar en una profunda depresión de la que nunca llegó a recuperarse, ya que murió en 1917. Es probable que el duelo (véase B. Kermoal: Un deuil de guerre: André Durkheim, dicembre 1915, en línea <http://enklask.hypotheses. org/563>) contuviese algo de sentimiento de culpabilidad, ya que el sociólogo tomó parte en el esfuerzo de guerra mediante la publicación de estudios sobre Alemania en los que justificaba la posición de Francia.

14 La pantoufle, es decir, la provisión para el pago de la cantidad con que estaba castigado el paso anticipado hacia el sector privado por parte de los politécnicos. Otros cuerpos, tales como los Ingenieros de Minas, también la conocían.

15 Sin embargo, evoca la dualidad del funcionario a la vez ciudadano y agente neutral garante del orden público y privado, subrayando que es no solo su derecho, sino su deber, el interesarse por los asuntos del país (p. 192 del texto «Les fonctionnaires et l'Etat», en Textes, t. 3).

16 Notemos que esta idea no es aceptada por muchos neurólogos y por la mayoría de los biólogos y los psicólogos evolucionistas, quienes confunden este órgano con la sede reflexiva compleja de la cultura, confundiendo así el continente subjetivo individual de la cultura subjetiva y el mundo instituido de la cultura objetiva.

17 La actualidad de los gobiernos socialistas de Europa no contradice esta definición.

18 Véanse las citas anteriores sobre este tema en este mismo capítulo.

19 Cursos dados en la Sorbona en 1902-1903, en L'éducation morale, París, Librairie Félix Alcan, 1934, puf, 1992.

20 Recordemos que el tema faustiano de la ilimitación ha sido también subrayado por Ernest Garcia en su libro El trampolí fàustic (1995).

21 La Revue de métaphysique et de morale.

22 Veáse más abajo (paginas 126-128) el cuadro donde se presenta la evolución de la revista.

23 Este texto de Simmel se publicará después en su libro Sociología (1908), que reúne diez textos famosos.

24 Por sorprendente que sea esta subrúbrica, se puede concebir como una forma desviada del lenguaje. Incluye, por ejemplo, un texto sobre el lenguaje del delincuente español.

25 Existen varios casos que muestran este aspecto algo extraño de las relaciones humanas internas en la EFSA (veáse por ejemplo una carta de Halbwachs a Mauss en Escritos de América, Ed. EHESS, 2012, p. 230). Aunque los hábitos franceses favorezcan un uso del usted que es menos formal que en español, no deja de haber una tradición de tuteo entre colegas, sobre todo perteneciendo a un mismo servicio público.

26 Véase en el cuadro adjunto (pp. 126-128) el último número, el 12, de la primera serie de la revista.

27 Lucien Lévy-Bruhl, La morale et la science des mœurs, 1903, 3.ª édition 1927 (http//Les classiques…).

28 Véase Desroche, 1979, RFS, pp. 229, 233.

29 Notemos que Mauss utiliza aquí el concepto de organización en el sentido moderno de grupo orientado hacia un fin. Existen más textos que muestran tal propósito, por ejemplo cuando distingue las organizaciones obreras de las instituciones de solidaridad (1900: 102).

30 En la teoría de la donación (contre-don en francés), se trata más de redonar que de devolver…

31 Se trata de un texto de 130 páginas, más otras 70 de notas y comentarios, que constituía el primero de un total de cuatro volúmenes previstos.

32 «L'art et le mythe», en Oeuvres, t. 2, Ed. Minuit, 1974.

33 Mauss: «La nation», Œuvres t. 3, 1920, p. 613.

3

AFIRMACIÓN DE LAS PROBLEMÁTICAS Y DE LOS ENFOQUES DE LA EFSA DURANTE EL SEGUNDO PERIODO: 1918-1945

Con la interrupción de la Primera Guerra Mundial y la muerte de Durkheim, el trabajo de la EFSA se ralentizó y casi se detuvo. Pero Marcel Mauss consiguió resucitar el grupo después de un tiempo necesario de recuperación. Es durante este periodo cuando Mauss participa muy activamente en la fundación del Instituto Francés de Sociología en 1924 y del Instituto de Etnología en 1926. [1] Sin embargo, no es la pequeña historia del grupo lo que vamos a tratar ahora. Vamos a ver en este capítulo, en el fondo, cuáles eran los temas de investigación de los compañeros de Durkheim y de Mauss, qué aportaron realmente a la socioantropología.

Será fácil profundizar en los principales y evocar más rápidamente los autores secundarios, pero mucho más difícil hallar un principio de partición o de ordenación, ya que, a pesar de las especializaciones, estos durkheimianos trataban casi todos de cultura y de estructuras: eran todos unos idealistas algo materialistas (y al revés); además, les gustaba a todos plantear problemas de orden epistemológico. De forma que la presentación menos irracional parece ser la –durkheimiana– que separa, de un lado, a los que tratan prioritariamente de instituciones y de simbolismo, y, de otro, a los que analizan más frecuentemente las estructuras y las morfologías sociales, pero también las cuestiones de las fronteras de la sociología, es decir, de la metodología y de la epistemología del conocimiento socioantropológico. Intercalaremos, entre estos dos conjuntos tan mezclados, algunas digresiones que evocarán autores disidentes de la EFSA y autores fuera del grupo aunque muy amigos de éste, siempre con cierta libertad frente a la cronología…

3.1. El peso de la antropología y el idealismo algo materialista de la efsa

Para estos investigadores que se hacen llamar sociólogos, tratar de antropología no es un problema. La partición entre ambas disciplinas se instituye en los años 1920 en Francia por motivos ligados a la realidad colonial y con pocos argumentos científicos. Estudian pues los valores y las normas de modo general mostrando siempre cómo opera lo simbólico. Varios autores, tales como Fauconnet, Hertz, Richard y Davy entran en nuestra partición un poco arbitraria, tanto más arbitraria si tenemos en cuenta que algunos sociólogos que no formaban parte del grupo se inspiraron más en la perspectiva durkheimiana que algunos que estaban dentro. Lo vamos a ver con el llamado «Colegio de Sociología». Y con Hubert, su prehistoria y sus celtas, acabaremos esta sección.

3.1.1. De los valores hacia las normas

Mano derecha y pecados, con Robert Hertz

Uno de los autores más centrales y más ajustados a la teoría durkheim-maussiana y a su ideología fue Robert Hertz. Como sus amigos de la EFSA Mauss, Halbwachs, Simiand y Hubert, Robert Hertz se implicó en la acción política y fundó el Grupo de Estudio Socialista (con los «Cuadernos» del mismo nombre), que dirigirá hasta la guerra de 1914 y cuya vocación era construir un puente entre el movimiento obrero y los intelectuales. Antes de morir en el campo de batalla en esa misma guerra, Hertz recogió observaciones de carácter etnográfico en las trincheras y escribió a su mujer pidiéndole que no guardara luto por él si acaso moría –que viviese serenamente y con lucidez, que no perdiese su felicidad–, cosa que entendía como una manera de vencer a la muerte quitándole su mordiente.[2] Esta anécdota parece significativa del libre pensar de los

durkheimianos, como se comprueba también en sus trabajos científicos, a pesar de que Hertz (como Mauss y los otros) desvinculó totalmente su vida política de socialista y su vida docente o científica. Igual que Durkheim –que era hijo y nieto de rabinos, recordémoslo–, se interesó mucho por la religión sin ser creyente, al parecer.

Se conoce a Robert Hertz sobre todo por el análisis que llevó a cabo en La preponderancia de la mano derecha (1909) que se observa en la mayoría de las sociedades. Se pregunta de qué manera este fenómeno se convirtió en un ideal cultural. La valorización de la derecha se traduce en una verdadera mutilación, en una estigmatización de la mano izquierda, asimilada a la inferioridad o a la impureza; y se le llama la siniestra. Para Hertz, la mano derecha es el símbolo y el modelo de lo noble, mientras que la mano izquierda se asimila a la servidumbre o a la plebe, de la misma manera que en el plano religioso se opone lo sagrado a lo profano. Como dice uno de sus especialistas, Jean Jamin,[3] si no hubiera existido por naturaleza, se habría inventado, debido a que esta bipolaridad la piden el mundo y la sociedad. Para este autor, al aprobar esta necesidad y esta influencia de la cultura, Hertz reconocería el dualismo que opera en el pensamiento primitivo. Seguramente en todo pensamiento humano en general existe un principio de clasificación que organiza a los seres y a las cosas según modelos binarios, «sobre la base de pares que están a la vez en oposición y en correlación: derecha/izquierda, hombre/mujer, luces/tinieblas, etc. A este respecto, Hertz puede considerarse como un precursor directo de la antropología estructural». Fue seguramente uno de los primeros en demostrar que las representaciones intelectuales y morales de la derecha y de la izquierda actúan como verdaderas categorías, previas a toda experiencia individual y que, por lo tanto, están vinculadas incluso a la estructura del pensamiento social.

Pero Hertz, quien moriría, como hemos señalado, en una batalla de la Primera Guerra Mundial en 1915, es también una de las fuentes de los conceptos de reciprocidad y del «hecho social total» que retomará Mauss. Escribe varios artículos entre los cuales destaca una monografía etnográfica de una fiesta alpina (La Besse) que considera una supervivencia de los cultos prehistóricos de las fuentes y de las cuevas. Uno de sus textos sobre El pecado (publicado gracias a Mauss en 1922), también bastante conocido y que trata de la expiación, define el

pecado como «trasgresión de un orden moral proveniente de la religión». Este libro trata en realidad de la cuasi magia que ofrece la religión cuando pretende que puede simbólicamente cambiar el pasado en los actos de confesión y de absolución, lo que incluso Dios no puede hacer –según el Talmud y el equivalente de la fabula de Job.[4] El fragmento siguiente, escrito seguramente entre 1912 y 1914, lo muestra y no solo para las sociedades primitivas –pese a lo que indica el título del libro–, sino para todas las formas de religión que hablan de pecado y absoluciones, incluyendo por tanto la católica. Se trata ni más ni menos que de paradojas espaciotemporales –como se dice en las películas de ciencia ficción– corrientes en la práctica de los sacerdotes de esas religiones. He aquí el razonamiento, muy sencillo pero a la vez muy fuerte:

Si el pecado pierde al creyente al alterar realmente la integridad de su ser, la expiación puede salvarlo solamente a condición de que disponga de una eficacia equivalente, pero en sentido contrario. El pecador, que quiere salir de su estado y escapar a la muerte, no puede contentarse con no pecar más y con tener buenos propósitos para el futuro: este cambio subjetivo es esencial, por supuesto, pero no es suficiente. Es el pecado pasado, que es la causa presente y activa del mal, lo que hay que curar; es pues el pecado pasado lo que debe abolirse para que el pecador se salve. (…) En vano la razón proclama la irrevocabilidad del pasado y que ningún poder puede remontar el curso del tiempo para eliminar de la historia el hecho consumado. (…) Justamente porque la penitencia renueva íntimamente el alma del creyente, y porque en su ser regenerado no queda ni rastro del pasado maldito, la Iglesia ha podido hacerle un lugar en el sistema de sus sacramentos (Hertz: «El pecado y la expiación en las sociedades primitivas», 1922, cap. II).

En otro texto sobre las representaciones de la muerte insiste en la importancia que reviste en muchas sociedades el periodo liminal entre la muerte física de la persona y los paseos de su alma en el entorno donde vivió el ser: el periodo más o menos prolongado en el que se inicia –en las creencias sobre la vida después de la muerte– la reunión del difunto con la multitud de los muertos anteriores. Las otras investigaciones de Hertz se refieren al folklore, al estudio de los dichos y leyendas en algunas categorías sociales tales como los soldados.

Hubiera podido Hertz trabajar con sus amigos militantes socialistas Fauconnet o Hubert, lo que no hizo porque seguramente se consideró, él mismo, menos guardián de la ortodoxia durkheimiana que alguien como Fauconnet, al que vamos a encontrar ahora mismo.

La responsabilidad, con Fauconnet

Ya hemos visto que este autor escribió un artículo fundamental con Mauss en 1901; también hay que considerarlo muy implicado en la EFSA por sus numerosas contribuciones al as (135 reseñas), lo que explicaría sus escasas publicaciones personales. Una implicación que llega hasta a regañar afectuosamente a Mauss por los retrasos en la entrega de sus reseñas y por no animarse lo suficiente con la segunda serie del AS (Bert, 2007)… Fauconnet fue seguramente –junto con Durkheim– el más tibio militante socialista (aunque colaboró en la Escuela Socialista con Mauss y Hubert) pero el más leal, contundente y hasta feroz defensor de la efsa. Su actitud frente a los ataques de cariz weberiano de Raymond Aron contra la visión evolucionista de Durkheim en 1938, cuando Aron lee su tesis ante tres eminentes durkheimianos –él mismo, Célestin Bouglé y Maurice Halbwachs– lo demuestra con creces. Si Halbwachs y Bouglé matizan sus críticas, este último insistiendo sobre la oposición entre comprensión (digamos que weberiana) y explicación (digamos que durkheimiana), Fauconnet es de una severidad descomunal con Aron. Le preguntaremos personalmente dentro de poco por qué tuvo esta actitud algo sorprendente y excesiva, pero es útil recordar aquí el fondo del problema, ya que Aron no es un cualquiera o un desconocido. En la tesis de Aron (Introducción a filosofía de la historia, 1938), el autor, a la sazón miembro del laboratorio de Bouglé y socialista,[5] comienza su exposición con la pregunta «¿por qué soy socialista?» y escribe lo siguiente, que seguramente enfadó a Fauconnet:

Hemos opuesto a toda historia natural la historia humana definida por la conservación y la reanudación consciente del pasado. (…) ¿Qué significa este pretendido progreso? Entre una sociedad comunitaria, que se da ella misma como valor absoluto, y una sociedad liberal, que tiene vocación de ampliar la

esfera de la autonomía individual, no hay común medida. (…) Ahora bien, nuestro tiempo conoce demasiado la diversidad que reencuentra y se hace evidente en él mismo para caer en la ingenuidad de los grupos cerrados o entregarse a la confianza de los que se miden con el pasado y con los otros desde la certeza de su superioridad. No es seguro que la idea de evolución pueda resistir a esta disolución de los valores, a esta desaparición del objetivo histórico. (…)

Los términos mismos en los que Durkheim plantea el problema nos parecen inexactos. (…) ¿Cómo se pasó de las agrupaciones primitivas a la división del trabajo? Como si, por adelantado, fuera cierto que todas las sociedades pasaran por las mismas fases, obedeciendo a las mismas leyes. Como si se pudiera poner al día científicamente la causa de la evolución histórica en su totalidad. Manifiestamente, Durkheim es prisionero de las antiguas filosofías de la historia (Aron: Introduction à la philosophie de l'histoire, 1938, p. 252).

Aron[6] subraya los riesgos del comparatismo historicista y denuncia el etnocentrismo inherente al progresismo en un programa de crítica global del evolucionismo. Durante la lectura de la tesis, Fauconnet reacciona vivamente e interpreta (engañosamente) el texto como una negación de la idea de progreso del hombre. Su crítica es violenta, y llega a espetarle a Aron: el espíritu que anima esta tesis es «satánico o desesperado» y acaba diciendo que «por un acto de caridad reitero mi admiración y mi simpatía; un acto de fe en el valor de las tesis que condena, y un acto de esperanza en que en el futuro la juventud no le seguirá» (Aron, 1938: 442). No obstante, volvamos al propio trabajo de Fauconnet y sobre todo a su obra principal.

Su obra principal es su tesis, leída en 1920, titulada La responsabilidad. Estudio sociológico. Este verdadero y muy completo libro prolonga cuatro lecciones sobre las sanciones y la responsabilidad dadas por Durkheim en 1894 y sus análisis del libro de 1893 (que era la tesis de Durkheim) La división del trabajo social. Para la EFSA, el tema de las normas es fundamental, ya que es considerado, pudiéramos decir, como «secreción» de los sistemas institucionales

y como lo que permite compensar y aliviar socialmente, con el apoyo de las políticas públicas, todo lo que descompone el inevitable proceso de división del trabajo. Vimos más arriba la extraordinaria importancia que da Durkheim a las normas no solo como un vehículo para la socialización de la gente, con la cual se produce «la penetración de la sociedad global» en el ser, sino también como un medio para promover una necesaria cohesión social que las lógicas del mercado y de la división del trabajo maltratan. Por estas dos razones esenciales, Durkheim (1902-1903: 146) afirma, en contra de los liberales (los que dan por sentada la inutilidad social de la mayor parte de las normas –consideradas ante todo como restricciones cuyo alcance habría que reducir– y las diseñan únicamente en términos penales o punitivos, propios del Estado mínimo), que: «el cumplimiento de la regla no es el miedo al castigo y el deseo de evitarlo». Es en esta perspectiva en la que podemos leer la obra de Fauconnet.

El libro de Fauconnet es sistemático y cumple con la tradición de la EFSA que consolida la sociología naciente articulando perspectivas históricas, antropológicas y jurídicas, sin perder de vista algunas funciones económicas. Se apoya en numerosos escritos etnológicos específicos o antropológicos comparativos, históricos también de todos los periodos, y en series de monografías dedicadas a Australia, China, la India brahmánica, Israel, Grecia, Roma, los antiguos germanos, etc. El concepto de responsabilidad le importa mucho en cuanto la justicia y la moralidad están en juego; finalmente, como dice Fauconnet en su introducción, porque este concepto es profundamente social, aunque de segundo grado, lo que le da su dimensión simbólica (la que no pueden tener, de ninguna forma, los animales, incluso los más inteligentes): «es la representación que la sociedad tiene de sus propias instituciones».

Más allá del bíblico recuerdo (final del capítulo 1) de la afirmación de la responsabilidad humana colectiva y hereditaria (para los católicos), nos recuerda que los juicios de valor emitidos por cualquier persona, del hombre común al intelectual, lo que se llama la opinión pública,[7] tienen un fundamento institucional orientado hacia la responsabilidad. Sin embargo, el análisis propuesto por Fauconnet va mucho más allá en tanto que articula la responsabilidad con la capacidad de acción: sin ella, no puede existir responsabilidad, excepto por delegación. A lo largo del libro se define la

responsabilidad, más precisamente, como una cualidad de los seres que son sujetos potenciales de unas sanciones, sean morales y difusas o jurídicas y organizadas. Para él, la responsabilidad presupone habilitación y se comprende, incluso, que en varios sistemas penales pueda ser referida no solo al ser humano adulto y normal, sino también al niño, al loco, al cadáver, al animal, y hasta a las cosas o a los seres colectivos que también puedan ser responsables. Después de indicar los sujetos de la responsabilidad en varios lugares y muchas épocas, Fauconnet muestra la relación del concepto con la impureza y el pecado, las diversas formas de concepción o realización de la responsabilidad y de la sanción concreta (espiritual o factual, activa o no, directa o no). Es como isomorfa, simétricamente, al pecado absuelto.

Acaba planteando cuatro caracteres universales de la responsabilidad: la homología simbólica entre el crimen y el autor que traslada la impureza al transgresor, el carácter sintético de la responsabilidad que hace del sujeto el símbolo mismo del crimen o del delito, la existencia de previos marcos axiológicos que fundamentan los prejuicios, y por fin el carácter de hecho moral de la atribución de responsabilidad y por lo tanto del castigo. Notemos que los juicios de (y en) valor subyacen a la sanción y la legitiman. Sin ellos y sin los traslados o transferencias simbólicos no se entiende por qué hay tanta indignación o emoción después de un crimen, que no se aplacan hasta que la sanción se ha concretado, y que en el espíritu de los familiares de una víctima solo el juicio y la atribución de responsabilidad consiguen apaciguar (pp. 242-246).

Pero la función institucional de la responsabilidad, nos dice Fauconnet –recordándonos la definición del concepto cuando escribe: «se entiende por función de una institución la correspondencia entre la naturaleza de esta institución y las necesidades generales de la sociedad a la que pertenece» (p. 268)–, es menos enriquecer la conciencia moral que tener cierta utilidad social, ya que finalmente «el juicio y la atribución de responsabilidad ofrece un chivo expiatorio sacrificado al egoísmo colectivo» (p. 283).

Concluimos este resumen subrayando el hecho de que Fauconnet afirma la preeminencia de la responsabilidad individual con la modernidad introduciendo además la importantísima idea según la cual el presente y el porvenir se dedican a la búsqueda de responsabilidades penales para los colectivos o para lo que los juristas llaman las «personas morales»: las responsabilidades colectivas –tan importantes en cuestiones ecológicas– que deberían cobrar más importancia en el porvenir. Para él, el progreso de la humanidad y la dirección de la evolución (seguramente es el socialista quien habla aquí) nos llevan a considerar incluso, al lado de las que son individuales, las responsabilidades solidarias de la sociedad, que prefiere llamar «responsabilidades objetivas» (pp. 321, 355). La atención muy social, que llamamos hoy circunstancias atenuantes en los delitos o crímenes, no obstante, no la aplicó en su sentencia contra Aron. Concluiremos esta sección preguntándole por qué.

–Díganos, señor Fauconnet, ¿por qué fue usted tan severo con Aron el día de la lectura de su tesis, mientras que sus amigos Bouglé y Halbwachs fueron mucho mas elogiosos? (A esta pregunta, su respuesta rezaría más o menos como sigue; nos inspiramos parcialmente en su informe de lectura de la tesis).

–Aron critica a los sociólogos anteriores; ahora bien, lo niega y lo mezcla todo, seguramente por culpa de su decepción frente al marxismo. Por ejemplo, da valor causal a la idea weberiana de carisma que me parece totalmente «barroca y descabellada»… No se sabe hasta dónde puede ir esta tesis de Aron basada en la preferencia por la comprensión frente a la explicación histórica. ¡Tendríamos que ser, según los propios términos del autor, «antipositivistas»! Aron concluye su texto diciendo que cada ser humano es único y con un elogio a la libertad. Para él, la libertad (este concepto eminentemente metafísico) se fundamenta en un sentido de la acción humana guiada por la espiritualidad, por la adhesión personal y consciente a lo que implica la propia conducta de cada ser. Me parece importante tener en cuenta la importancia de lo simbólico, como muchos de mis amigos, sobre todo Mauss, lo plantearon, pero no tanto de la decisión individual que nos lleva a los individualismos más primarios. Por eso considero que este trabajo de Aron se presenta como «una amenaza contra la construcción sociológica»…

3.1.2. Sobre durkheimianos de dentro y de fuera de la EFSA

La historia de la EFSA también ha tenido tensiones o fricciones que condujeron a unas raras secesiones o a trayectorias teóricas e ideológicas divergentes; es útil explicar cuáles fueron las divergencias porque ayuda a entender mejor lo que formaba el pensamiento común del grupo. Además, no todos los investigadores de entonces, sobre todo en la época de entreguerras, tenían como objetivo la carrera universitaria, o no podían entrar en ella, lo que ocasionó la formación de grupos paralelos. Uno de los más famosos fue el Colegio de Sociología. Por ambas razones es importante echar un vistazo en estas breves digresiones a los que podríamos llamar durkheimianos divergentes de dentro o de fuera.

Dos secesionistas adeptos a la psicología social

La defensa de una perspectiva institucionalista condujo a los durkheimianos a marginar a un colaborador muy activo en los primeros tiempos del grupo: Gaston Richard. Este sociólogo, que ya hemos mencionado como el especialista de los textos en español en el as, también era responsable de la sección de sociología criminal en la organización de la revista y publicó más de ciento veinte textos en ella. Es decir, que estuvo muy cerca de Durkheim, cuyo puesto liberado en la Universidad de Burdeos fue ocupado después por Richard. Además, Richard, quien leyó su tesis –sobre El origen de la idea de derecho– en 1892, antes que Durkheim, publicó un libro sobre El socialismo y la ciencia social que fue reeditado en tres ocasiones, lo que participaba también en una cierta proximidad.

Al principio, en sus reseñas en el as sobre la criminalidad,[8] tendía a defender las explicaciones sociológicas en contra de las interpretaciones de la antropología racial de base biológica (la de Lombroso, por ejemplo) que proponían factores genéticos o tipos innatos de criminales. Sin embargo, muy pronto hubo un

conflicto interno en el as, ya preparado por las divergencias de puntos de vista. Un especialista en este autor (Pickering, 1979: 173) sugiere que Richard –que era protestante– concebía al ser humano de modo mucho más individualista que los otros durkheimianos y creía profundamente en el libre albedrío del hombre. De forma que los suicidios o los crímenes no se explicaban, para él, solamente por las corrientes socioculturales o los atributos del sistema institucional (integración y regulación); los individuos tenían, a su parecer, una cuota mucho más importante de responsabilidad.

También, y algo paradójicamente, concebía al ser humano como más próximo al animal, con el que no habría realmente ruptura antropológica; la diferencia hombre-animal era solo de grado. Richard acabó uniéndose al adversario de Durkheim, Gabriel Tarde y a sus planteamientos en términos de imitación interindividual y de psicosociología. Es probable que sus opiniones (en particular y también su oposición a Comte) se trasluciesen desde tiempo atrás, lo que podría explicar el proceso de marginación dentro del grupo, y que su lugar fuese retrocediendo a medida que los más jóvenes obtenían el doctorado. Siendo el más viejo del grupo después de Durkheim –había nacido en 1860–, ya tenía más de 55 años cuando se consolida el grupo central, entre 1905 y 1907, con Mauss, Hubert, Bouglé, Fauconnet, Hertz. Richard quedó un poco aparte después de que expresara internamente una fuerte divergencia con Durkheim. Solo unos años después publicaría textos abiertamente en contra de Durkheim, criticando por ejemplo el «sociologismo» durkheimiano que no quiere considerar los factores psíquicos como legítimos en la explicación de los hechos sociales.

De modo simétrico en relación con Richard, Georges Davy colaboró menos en el as y pudo realizar una obra más personal.[9] Este autor, quien tuvo, entre todos los primeros durkheimianos y de lejos, la vida la más larga,[10] fue el más diferente en las prolongaciones de su obra. Si empezó con investigaciones parecidas a las de Mauss sobre la donación y el contrato, será marginado y se alejará de la EFSA tras ser acusado de plagiar a Mauss; no obstante, siguió siendo fiel a las orientaciones sociológicas de los durkheimianos, de los más fieles según Stoetzel.[11] Mientras que Mauss no vincula la donación al contrato, la obra principal de Davy, La fe jurada, tiene por objetivo buscar los fundamentos del

contrato a partir de las ideas de comunión o alianza y de relaciones entre fratrías. Sin embargo, ambos utilizan el método comparativo basándose en materiales a la vez etnográficos e históricos. Si Mauss combatió el evolucionismo social, Davy se inscribirá en un esquema de progresismo lineal y pondrá el potlatch al principio de la jerarquía de los grados de civilización. En efecto, en las primeras páginas de La fe jurada, escribe:

Los indios nos permiten hacer, sobre las condiciones de formación del compromiso contractual, una experiencia que no nos ofrecen ya los primeros romanos por ejemplo. En esta medida, tenemos motivos para decir del sistema contractual de los indios de Norteamérica que es más primitivo que el de la antigua Roma (…).

En efecto, entre dos grupos de sociedades, estén relacionados entre sí o no, ¿no tendríamos derecho a decir que uno es más avanzado que otro si, en el primer caso, la estructura social es menos rudimentaria, si los marcos sociales son más firmes, más organizado el poder, más marcadas las clases, con relaciones entre ellas más complejas, y si las instituciones –las instituciones contractuales especialmente– se dibujan claramente, en cuanto apenas están en germen en el otro grupo? (Davy: La fe jurada, 1922, pp. 16, 25).[12]

Se nota en estos textos que, a pesar de su patente evolucionismo social –que varios durkheimianos sustentaban de modo incoherente y contradictorio combatiéndolo al mismo tiempo, empezando por el propio Durkheim–, Davy utiliza ya en su argumentación lo que se volverá como el método de análisis preferido de la efsa: la articulación de los hechos institucionales y morfoestructurales. Quizás la distancia entre los otros durkheimianos y Davy se explique por divergencias de carácter ideológico: este último nunca se acercó al movimiento socialista y preconizó una cierta aproximación al individualismo.

Parece que las objeciones realizadas a Davy por autores como Marcel Granet[13] sobre su supuesto plagio no tienen realmente fundamento,[14] puesto que en una

lectura precisa de la obra de Davy se comprueba que cita frecuentemente a Mauss. Tras la guerra, se acercará a medios académicos liberales, llegando incluso a presidir el Instituto de Opinión Pública que fundara Stoetzel –adversario de los durkheimianos que llevó a cabo una importante tesis sobre la opinión pública. Será uno de los que, junto a Stoetzel y Aron, participará en el cambio de orientación del as en la posguerra. Incluso tardíamente en su vida, a los ochenta años, Davy sigue fiel al pensamiento durkheimiano. Y si en algún momento pudo escribir textos donde presentaba la sociedad casi como una agregación de individuos, parecida a las colectividades animales, en 1962 y en 1964 escribió un texto en el que confirma la lectura que hacía Durkheim de Rousseau, profundizando en ella de suerte que las instituciones aparecen como el objeto esencial de la sociología. Es más, se opuso con severidad a las críticas de Aron contra Durkheim en su manual sobre el pensamiento sociológico.[15]

También hubo socioantropólogos que desde fuera de la EFSA participaron en la historia del pensamiento conjuntamente con ella. Cabe, pues, evocar algunos autores bastante conocidos que plantearon investigaciones que Mauss o Hubert hubieran podido firmar, pese a que mantenían algunas diferencias bastante significativas.

Los amigos laterales del Colegio de Sociología: Caillois, Bataille, Leiris…

Al denominarse «Colegio de Sociología», estos antropólogos de formación y de corazón quisieron claramente inscribirse en la tradición de la efsa. Nos referimos aquí solamente a Michel Leiris, Georges Bataille y Roger Caillois, de los cuales el primero y el último fueron alumnos de Marcel Mauss en el Instituto de Etnología.

Georges Balandier ha escrito a propósito de Michel Leiris que fue en realidad su iniciador, su pedagogo y su modelo. La admiración lo lleva a referirse al «escritor de primera fila, y al hombre de compromiso que hace de la política una moral». El etnólogo participó en una gran empresa francesa de los años treinta:

la misión Dakar-Yibuti.[16] Había traído de este viaje un diario que se convirtió en un libro: El África fantasma. Refiriéndose a este texto, Balandier precisa que «la literatura se casaba con la etnología» y que «el rigor de las ciencias del hombre no existe sin el de la escritura»; también que «las cifras que manipulan pueden ser la coartada de la indigencia» (Balandier, 1977). Este texto será el origen de toda la corriente africanista de los prolongadores de la EFSA, cuya figura principal fue Balandier.

Leiris escribió numerosos textos de índole antropológica, y abordó incluso lo sagrado en la vida cotidiana, donde muestra cómo lo ordinario no puede realizarse sin ser punteado por acontecimientos que comportan sacralidad. Entre ellos, la tauromaquia fue objeto de un texto famoso y algunos de sus elementos se pueden recordar en el momento en que esta práctica ritual se desvaloriza cada vez más en España, incluso en Cataluña, que fue una de sus cunas. Este texto (de 1937) donde Leiris cita inmediatamente a Mauss, presenta una tauromaquia muy estética en la que culmina la idea de sacrificio por la muerte pública del héroe semidiós bestial que es el toro. La corrida es similar a una tragedia antigua erotizada: el traje de luces del torero es un ornamento sacerdotal que simboliza la razón y el orden ante el monstruo de la naturaleza que encarna el toro. El torero imprime sus formas a la bestialidad desordenada y vuelve armoniosa esa potencia anómica, en una relación fusional que no puede eludir la muerte del toro. Así es como describe Leiris la corrida. Su amigo Bataille fue aún más atrevido pero menos rigoroso.

Se sabe que Georges Bataille, en su libro La parte maldita (1949), rendirá un homenaje entusiasta al antiutilitarismo de Mauss –a su Ensayo sobre el don– y abrirá la vía a varios economistas disidentes. Sin embargo, Mauss nunca prestó atención a este joven autor que lo admiraba pero que no fue nunca su discípulo. Estaba demasiado lejos del racionalismo de un Mauss, a la vez erudito y activista, que creía en la mejora de la condición humana. Los primeros textos de Bataille, aunque señalaran el interés del concepto de potlatch, seguramente por ser un poco diletante, por el vocabulario y algunas referencias poco académicas o por el lugar que ocupa el erotismo, no podían interesar al sobrino de Durkheim.[17] De forma que es Caillois, el tercer gran autor del Colegio, sobre el que resulta más coherente insistir un poco por las filiaciones que suscitará entre

los sociólogos.

De Caillois,[18] insistiremos en su prolongación de las contribuciones de la EFSA sobre lo sagrado. Especialmente cabe subrayar que fijó (1938a)[19] importantes puntos de referencia para el futuro (para Mary Douglas, por ejemplo): el hecho de que las categorías de lo puro y lo impuro definan una polaridad religiosa que desempeña el mismo papel, en el mundo sagrado, que el bien y el mal en el mundo profano. La mezcla de sustancias es a menudo vector de impureza y el mundo se ordena en grandes sistemas de oposiciones que Caillois nos recuerda refiriéndose sobre todo a las investigaciones de Robert Hertz. Si lo consagrado religioso se opone a lo profano diario (referencia a Durkheim), la teoría condensada en distintos libros[20] y en un texto sobre «la fiesta» (1938a: 640-693) será la más central de las referencias del Colegio de Sociología (incluso Jean-Paul Sartre se apoyaría en ella).

De los varios libros de Caillois, destacaremos El mito y el hombre (1938b), El hombre y lo sagrado (1939-49) y Los juegos y los hombres (1958). En estos textos, Caillois a menudo opone la vida cotidiana y la fiesta por lo que comporta de «sagrado de transgresión» y de «paroxismo de sociedad», o más simplemente del otro mundo. También muestra la importancia de los juegos de azar en todas las sociedades, incluida la nuestra. Citemos solo un pequeño texto, donde Caillois evoca la fascinación de los juegos de dinero, de las apuestas y de las loterías, para ilustrar este punto:

Esta seducción sustituye la paciencia y el esfuerzo que remuneran poco, pero seguro, por el espejismo de una fortuna instantánea, la súbita posibilidad del ocio, de la riqueza y del lujo. Para la muchedumbre que trabaja duro sin mucho aumentar un bienestar muy relativo, la posibilidad de ganar el premio gordo aparece como la única manera de salir un día de una condición humillada o miserable. (…) La suerte, aun reprobada, desvalorizada, condenada, mantiene así una existencia legítima en las sociedades más racionales y administrativas (Caillois: Los juegos y los hombres, 1958, pp. 279, 302).

En resumen, Caillois se refiere mucho a Mauss y a Hubert.[21] Nos recuerda que ante la monotonía, los ordenamientos y las prohibiciones de la vida diaria y también el tiempo lineal que agota y transporta el ser hacia la muerte, la fiesta se presenta como un paroxismo de gasto ostentoso, caos, licencia, de exceso de comida, de exceso de ruido y movimiento destinados a la llegada de un tiempo cíclicamente renovado portador de vida y de fecundidad. Esta regeneración simbólica del mundo se produce sobre todo en el momento del renacimiento de la vegetación y se traduce en un despilfarro tanto de consumo como de expresión lingüística (mofas, sátiras, poesía, etc.), de destrucción y de fuego. Caillois afirma que las sociedades que pierden el sentido de la fiesta se disgregan, se condenan a la muerte, porque la vida social exige siempre energía para continuar. Difícil no pensar en las fallas valencianas al leer este tipo de comentarios cuyos orígenes se encuentran ya en textos anteriores de Mauss y Hubert, particularmente este último, con quien vamos a conversar en breve… Las instituciones también tienen que ser regeneradas para no desaparecer, y hasta simbólicamente purificadas para que puedan continuar ejerciendo su función (1958: 135).

Esta temática, la cultivaban los durkheimianos de primera hora y se vuelve a encontrar entre los más contemporáneos (tales como Duvignaud), en particular y entre ellos Hubert, que tiene un papel muy especial en la efsa.

3.1.3. El muy especial Henri Hubert y su socioantropología (pre)histórica

En su pequeña autobiografía (1979), Mauss menciona a su amigo Hubert como su hermano gemelo en el trabajo. Precisa que encontraron, con entusiasmo y descubriéndolo al mismo tiempo, el mundo de la humanidad prehistórica, primitiva, exótica, el mundo semítico y el mundo indio, además del mundo cristiano ya conocido. Se trata de una inmensa labor con una división del trabajo poco razonable: «fuimos un poco locos», dice Mauss. Escribirán algunos textos en común, como el Ensayo sobre el sacrificio, pero Hubert se dedicará también a una obra personal sobre el tiempo y sobre el mundo de los celtas.

En el gran texto de 1899 en el que Mauss y Hubert abordan la naturaleza del sacrificio,[22] ambos autores parten del totemismo, en el cual es la comunión del clan la que celebra el sacrificio animal que acompaña la comida en común, para introducir luego el concepto de consagración: «en todo sacrificio, un objeto pasa del ámbito común al ámbito religioso (…); la consagración destruye el objeto presentado». Este objeto puede ser vivo, animal u hombre. Y llegan a la siguiente definición:

El sacrificio es un acto religioso que, por la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de algunos objetos por los que se interesa. (…) Este procedimiento tiene como finalidad establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por medio de una víctima, es decir, de una cosa destruida durante la ceremonia (Mauss y Hubert, 1899: 205, 302).

La víctima puede ser una cosa, no siempre ha de ser un animal. Nuestros autores tienen en cuenta que en algunas sociedades, por ejemplo en la India, se fabrican objetos en el sitio mismo del sacrificio para ofrecerlos a su dios (oblación) a través del acto de destrucción en un tiempo ritual que, por tanto, puede santificar cualquier cosa, incluso un simple montón de madera. Así pues, Mauss y Hubert nos dan el sentido de las fallas, hace casi cien años. ¿Cómo, en efecto, no pensar en el ritual fallero valenciano, en el sentido que propuso hace tiempo Antonio Ariño, y luego yo mismo,[23] al leer este razonamiento? Como precisan Mauss y Hubert, muchos sacrificios en las sociedades agrarias «son un medio de fertilizar los campos que se cultivan y de conservar su vida cuando, después de la cosecha, resultan agotados y como muertos» (p. 274). Algunas fiestas de primavera se destinan al renacimiento del sistema agrario, buscando en el sacrificio la «continuidad ininterrumpida de esta vida cuya transmisión garantiza la duración», hasta fabricar figuras (diríamos que parecidas a los ninots valencianos) rellenas de paja que se quemarán. En resumen, al igual que el sacrificio personal aseguraba la vida de la persona, el sacrificio de los objetos en general y el sacrificio agrario en particular «garantizan la vida real y sana de las cosas (…) La apoteosis sacrificial no es otra cosa que el renacimiento de la víctima» (pp. 281, 287).

Aparte de su contribución al concepto de sacrificio y de un curso sobre los antiguos alemanes (germanos), las obras personales de Henri Hubert tratan sobre todo del tiempo y de los celtas. Sobre su sociología del tiempo, Hubert escribió unas decenas de páginas que su dedicación personal al as y sus tareas para el Museo de las Antigüedades Nacionales le impidieron acabar realmente. No obstante, sus textos son esbozos ya bastante sofisticados.

Uno de sus principales artículos (1905) resume su reflexión sobre el tiempo. Para Hubert, tiempo y espacio son objetos más de representación colectiva que realidades físicas. Una de sus interrogaciones principales es comprender cómo los rituales –situados en un espacio-tiempo humano preciso y delimitado– pueden simbolizar la sagrada infinidad de estas dos dimensiones. Soluciona la paradoja indicando que la repetición regular de los ritos sagrados, y también de los actos profanos necesarios para la vida cotidiana, introduce una continuidad que articula los dos universos: lo ordinario rutinizado y su trasfondo extraordinario. Hubert (también Caillois, que lo cita desde las primeras líneas de El hombre y lo sagrado, en 1939) distingue el tiempo asocial de lo maravilloso, del tiempo de los mitos –y de lo que se denominará posteriormente lo fantástico– [24] que se relaciona con las categorías y con los límites de lo social a través de las tradiciones, las religiones y las fiestas. Por fin, le interesa también la historia de los calendarios que acompasan los rituales religiosos y festivos y descubre en ella autoridades que estructuran las temporalidades sociales.

Los mitos, sean de la índole que sean, son mitos de origen o mitos escatológicos. Tratan del origen o del final de las cosas; no es que sea esencialmente esa su función de mitos, sino que se sitúan en el tiempo. (…) La verdadera función original de los calendarios es religiosa o mágico-religiosa. Servían esencialmente para prever la vuelta de los hechos que, según se creía, implicaban necesariamente con ellos la celebración de tal rito o la producción de tal fenómeno al que la religión debía tener respeto. (…) La autoridad de la convención que crea el calendario le da una realidad igual a la de los fenómenos que pretende regular. En resumen, el calendario es el orden de la periodicidad de los ritos (Hubert, 1905).

Mucho más tarde, Hubert escribirá una monografía, publicada por Mauss en 1927, dedicada a los celtas, esa «civilización antigua», designada con desprecio como bárbara por los filósofos griegos y los autores romanos, nacida en Europa central antes de extenderse a toda Europa (suroeste y sureste sobre todo, incluyendo a los iberos), una parte de Asia y la costa mediterránea de África. De esta cultura de la Tène tal como la describe Hubert, señalaremos aquí solamente sus factores de diversidad y unidad. Esta cultura, que es coetánea, a la vez, del periodo de gloria de la Atenas y de la Roma antiguas, presenta muchos puntos en común desde Asia Menor hasta España pasando por Irlanda, el País de Gales o Escocia. La mantenía la «institución de cierto modo internacional» de los druidas, cuyos encuentros periódicos desempeñaron el papel fundamental de integración cultural en los ámbitos de la moral, la educación, la religión y también del derecho.

En el libro se define claramente la institución del potlatch en el caso de los celtas: «cada uno lucha con generosidad y astucia» y se empeña en hacer donaciones de valor agonístico. Para Hubert, estos hechos se explican por la estructura clánica –el concepto, central en la socioantropología, de clan procede de la lengua céltica. Los clanes se dividen en grupos a la vez unidos y opuestos (fratrias) que, en virtud de la ley de exogamia que evita la consanguinidad, se intercambian las mujeres y varias clases de servicios, todo en un marco ritual que da lugar a la «superación, el reto, la ostentación y la competencia» pero constitutivo también de frecuentes ocasiones de fiesta.

Hubert manifiesta una evidente simpatía por estos bárbaros célticos. Es sensible a esta concepción peculiar del progreso del hombre, un progreso poco material o tecnológico. Para describir estas virtudes integradoras habla de un modelo semejante a la autogestión y vinculado a un Estado rudimentario. Menciona también la libertad sexual y se refiere a las sacerdotisas, a la gran igualdad hombre-mujer derivada del hecho de que las mujeres –que no solo llevan prácticamente pantalones, sino que los pueden alguna vez llevar también en sentido metafórico, nos dice Hubert– participan en las guerras y tienen derechos de propiedad sobre la tierra. Nota la existencia de los matrimonios provisionales

que solo se convertían en definitivos al nacer los niños, lo que era poco común en aquellos tiempos. Los druidas, filósofos y consejeros políticos, dirigen las fiestas y tienen una función crucial de cohesión en la cultura de los celtas. Para acabar, eso de la fiesta hemos de preguntárselo directamente:

–Díganos, Señor Hubert, ¿no piensa usted que, al igual que ciertos sacrificios, algunas fiestas de los celtas corresponden a la vez al periodo y a las lógicas del potlatch que celebrarán 2500 años después los valencianos con las fallas? (Imaginamos su respuesta a partir de su breve autobiografía):[25]

–Sí, por supuesto. Mi trabajo sobre el tiempo fue la primera etapa de mi trabajo sobre las fiestas. Estas fiestas son una manera de dar un movimiento cíclico al tiempo; lo que escribí sobre el sacrificio vale para fiestas tales como las fallas… Se debe destacar aquí que una de las formas contemporáneas de estas numerosas fiestas es la de los irlandeses, la del llamado San Patricio[26] (15-17 de marzo). Los celtas pertenecen a esas sociedades, básicamente «de iguales-pobres», que dejaron desarrollarse progresivamente desigualdades y una aristocracia; a medida que el trabajo para el mercado se instaló y que se multiplicaron especialistas en un marco urbano, lo que descompuso a la vez la estructura tribal de los celtas y también su cultura tan integradora. Si dejaron importantes rastros artísticos y culturales, los celtas fallaron en sus creaciones políticas por no haber tenido el concepto de Estado y el sentido suficiente de la disciplina.[27] Cuando se estructuran verticalmente los celtas se apaga su cultura, seguramente por falta de cohesión. Eso es algo esencial para nosotros los durkheimianos, sobre todo los que más analizaron estos aspectos: Bouglé, Simiand, y Halbwachs. Después de mi viaje por el mundo de 1902-1903 y a partir de mis largas conversaciones sobre prehistoria con mi amigo Mauss, lo que más he tratado de trasmitir, en mis cursos del Louvre y en mi trabajo de conservador del Museo de las Antigüedades Nacionales, es el punto de vista etnográfico en las excavaciones arqueológicas.[28]

Pasemos ahora a la otra vertiente de los primeros durkheimianos, para encontrar a los que se ocupan algo más de materialidades, aunque todos valoren lo

simbólico, como se ha dicho.

3.2. Unos enfoques sobre las estructuras de clases y la morfología social que no olvidan las mentalidades y los requisitos del conocimiento

Para quedarnos en los límites de los principales representantes de la EFSA,[29] podemos reunir, en esta categoría de autores, algo más dedicada al estudio de la estructura social o de los hechos demográficos, a Bouglé, Simiand y Halbwachs. Los vamos a encontrar con este orden de presentación, dando mucha más importancia al primero y al último, a la vez por ser más centralmente sociólogos y porque son los que, teniendo una verdadera obra personal, han dejado las huellas más importantes en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial.

3.2.1. Los fundamentos institucionales de las estructuras sociales y de la historia, o Célestin Bouglé

Entre los durkheimianos del primer círculo, Bouglé es, sin la menor duda, el más original y el más autónomo respecto a Durkheim. Era muy famoso en su tiempo, gracias a sus manuales y también a sus aptitudes de orador en los cursos o en los debates políticos. Menos preocupado que otros durkheimianos de tener seguidores, se apoya a menudo en Simmel e incluso en liberales como Tocqueville (que considera, con razón «que hacía sociología antes de que existiese») o también en autores como el que obtiene la cátedra de sociología en el Collège de France contra Durkheim, su adversario Gabriel Tarde. Contrariamente al joven Durkheim, piensa que los métodos de las ciencias humanas y de las ciencias naturales deben ser diferentes y que no se pueden estudiar los hechos sociales solamente por la explicación externa, como cosas, sino que es necesario también comprenderlos. Algunas veces se dice, por eso, que Bouglé fue un durkheimiano «disidente», lo que no parece ser el término más idóneo: diremos más bien algo rebelde, como lo son casi todos los sociólogos, y sobre todo un espíritu libre cuya autonomía debía mucho, sin embargo, a su fiel pertenencia, hasta el fin de su vida, al enfoque que llamó de

forma condensada durkheim-maussiano.

Participa en todos los combates, académicos o políticos, de los durkheimianos y, en eso, Bouglé personifica la perfecta síntesis del científico y del político. Su obra prolija se constituye sin renunciar a los compromisos sociopolíticos: defensa de Dreyfus, Liga de los Derechos del Hombre, Solidarismo, Partido Radical,[30] etc., pasando por Montpellier y Toulouse, luego profesor en la Sorbona a partir de 1908, amigo de Durkheim y pilar de L'Année sociologique, sigue siendo un hombre independiente «oscilando entre mil temas y mariposeando», como lamentaba Durkheim –juicio confirmado por Aron, que lo frecuentó personalmente antes de la guerra. Su obra es, en efecto, bastante heterogénea, pero sobre todo rica y de gran envergadura sintética. Trabaja y publica sobre temas tan diferentes como las ciencias sociales en Alemania, las ideas igualitarias, el régimen de las castas, el naturalismo, el feminismo, las ciencias y la democracia, el socialismo, una monografía de Cournot, los valores y su evolución…[31]

Bouglé desempeñó un papel considerable de formación y de institución de la sociología,[32] a pesar de que no innovó verdaderamente en términos propiamente científicos. Termina su carrera en la prestigiosa Escuela Normal Superior (ens) de la calle Ulm y crea, dirigiéndolo hasta 1940, el primer laboratorio de sociología de Francia, el Centro de documentación social (cds), que desempeñará un papel considerable en la sociología francesa y reaparecerá bajo el nombre de Centro de Estudios Sociológicos –con Gurvitch, autor que encontraremos más tarde– después de 1945. Autores tan importantes para la sociología francesa posterior a la guerra como Raymond Aron, Jean Stoetzel, Georges Friedmann (o Jean Cazeneuve) trabajaron directamente con él. El cds fue realmente una creación institucional de Bouglé que se proponía, de cierto modo, seguir con la aventura bibliográfica sistemática del as pero de otra manera; no solamente como organización y lugar que empleaba a trabajadores intelectuales (tales como Aron), sino también para constituir un centro archivístico dedicado a los tiempos modernos. Se trataba de mostrar la utilidad de las ciencias sociales para la comprensión del mundo contemporáneo, llevando a cabo una tarea de recolección de datos más allá de los libros. Es decir que el cds funcionó gracias a diferentes fuentes de recursos como un auténtico

laboratorio de investigación sociológica que rehabilitó la vieja tradición francesa de estudios empíricos, sobre todo monográficos.[33] Por eso se le considera como el primer laboratorio de sociología en Francia, según expresión de Friedmann.

Republicano radical socialista («rad-soc» decían los franceses), Bouglé escribe sobre el socialismo, el solidarismo y las ideas igualitarias. Este tema será objeto de uno de sus primeros libros y, en particular, del de 1899. La igualdad se considera como un movimiento, una tendencia inevitable de la historia, como en la obra de Tocqueville. El triunfo del igualitarismo se explica, para él, por la propia constitución de las sociedades. Si un dictador pretendiera acabar con este impulso, necesitaría, según Bouglé, llevar a cabo algo imposible: descomponer los Estados, arrasar las ciudades, cortar las carreteras, confinar a los hombres en grupos cerrados entre los cuales se impedirían a la vez las comunicaciones, las imitaciones y las distinciones individuales… Notemos aquí la importancia de la articulación de los hechos institucionales y morfoestructurales en el razonamiento inherente a este análisis de tipo ficticio, lo que es un importante rasgo de identidad común –seguramente el principal– de los sociólogos de la efsa. En esta obra, critica duramente las teorías racialistas y eugenistas de la sociobiología (Gobineau, Vacher de Lapouge, etc.) y declara: «nos será posible comprobar que allí donde las razas están mezcladas –allí donde por tanto las diversidades individuales triunfan sobre las divisiones colectivas– la idea de la igualdad se muestra más fácilmente».

Bouglé es pues un sociólogo que, a lo largo de su vida y como muchos durkheimianos, se niega a separar el análisis y la acción. Más de treinta años después de su primer libro, publica en 1931 un texto sobre el feminismo que ilustra la permanencia de sus fundamentos a la vez teóricos e ideológicos:

Reclamamos más bienestar para el pueblo. ¿Es solamente para que coma mejor y, si me atrevo a decirlo, para que engorde? No. Es para que progrese. Es para que, mejor alimentado, mejor alojado, mejor vestido, pueda participar en bienes que no son bienes materiales, que son esenciales y que son sin embargo lo esencial de una civilización. Si queremos para él un lugar más amplio en el gran

banquete de la vida, no es solamente para que acceda a la gallina guisada de la que hablaba ya Enrique IV; queremos ver sobre esa mesa cosas más preciosas: las grandes obras del arte y de la ciencia que son lo que distingue a la humanidad del estado animal. En eso consiste lo esencial de la civilización, y el pueblo no estará verdaderamente civilizado hasta que conquiste él mismo, a través de una vida material más rica, una vida espiritual más profunda (Bouglé: De la sociologie à l'action sociale, 1931).

Así era el estilo y el vocabulario del Bouglé de entonces, muy parecido al de Jean Jaurés. Al final de un texto, publicado ese mismo año, sobre «Los productores y los cooperantes» (1931), hace seguramente uno de los primeros –el primero en sociología, a mi parecer– usos del concepto de productivismo, pero utilizándolo positivamente en el sentido de condición de la redistribución social: «En la raíz del optimismo productivista está la convicción de que, en los países y en las épocas en que la actividad industrial es exuberante, disputamos menos por el reparto de los beneficios: con el pesebre bien lleno, caballos tranquilos». Es decir, que con más riqueza redistribuida, es posible tener menos conflictos sociales. Este sentido del término casa con el razonamiento del economista John M. Keynes, quien proponía salarios más altos para sostener un crecimiento económico dando recursos de consumo al pueblo y presupuesto al Estado para que aporte servicios públicos. Los socialistas siguen hoy con este tipo de perspectiva que valora el productivismo por estas razones.

Ningún durkheimiano, así pues, supo mejor que él articular los debates de sociedad y las controversias teóricas; esta relación era su verdadera vocación sociológica. Quizás sea esta la razón por la que sus raras obras puramente académicas y universitarias son un tanto pesadas. De su libro monográfico, muy documentado y extraordinariamente sintético sobre el régimen de las castas (1927), se sacarán pocas conclusiones originales, si no es, de vez en cuando, una serie de observaciones útiles; por ejemplo, cuando Bouglé utiliza el término de «mercado matrimonial» –lo veremos después en textos de autores utilitaristas, pero también en otros como Bourdieu– o cuando pone de manifiesto que la hiper/hipogamia es un resultado de la soberanía masculina que aísla muchachas, de elevada extracción, de las oportunidades de encontrar pretendientes. Estas ideas no son meras elucubraciones de un autor que estaría separado de la

realidad social por un clasicismo más o menos erudito; se trata de análisis auténticamente sociológicos que preludian lo que la investigación mostrará ulteriormente. Por otra parte, Bouglé aprovecha su estudio para lanzar algunas indirectas sobre «el espíritu de casta» que impregna las ideas de la derecha liberal cuando exalta los méritos individuales. O también para situarse en lo que está en juego esencialmente en los debates sobre el racismo (y sin relación con la India o las castas): entre las diferencias físicas, las diferencias sociales y las diferencias mentales, «las correlaciones claras siguen echándose en falta (…), las tesis principales de la filosofía de las razas, transformada en antroposociología, siguen siendo no demostrables, e inverosímiles». El espíritu de casta está en nosotros cuando se desprecian o menosprecian categorías sociales inferiorizadas.

Si hubiera que salvar solo un libro de Bouglé, sería el que publicó en 1904, La democracia frente a la ciencia, en el que propone apasionantes estudios críticos sobre la herencia, la competencia y la diferenciación, estudios dedicados a las relaciones entre ciencia y democracia. Seguramente es su texto más ágil y el más susceptible de resistir al paso del tiempo, el que, por esta razón, representa hasta cierto punto un modelo reducido de este pensamiento arborescente. A partir de las primeras líneas de la obra se inscribe inmediatamente en una perspectiva progresista y optimista del devenir histórico y también en contra del evolucionismo social para comprender mejor la discordancia entre fórmulas naturalistas e ideal democrático. Es interesante tener en cuenta que lo que algunos filósofos o algunos ecologistas contemporáneos creen descubrir hoy –el principio de humanidad susceptible de alteración por manipulaciones científicas– era un tema ya tratado, hace más de un siglo, por Bouglé:

Mientras solo hay ciencia constituida de las cosas propiamente dichas, de los fenómenos inorgánicos, físicos o químicos, la humanidad es aún inalcanzable: puede seguir creyendo que está fuera del marco. Pero cuando se constituye una ciencia de los fenómenos orgánicos, de los seres vivos, entonces la humanidad comienza a comprender que entra en la órbita de las ciencias naturales. En la red que lanzó sobre el mundo, la humanidad queda atrapada a su vez. El sujeto de la investigación científica se convierte él mismo en objeto de una investigación científica (Bouglé: La democracia frente a la ciencia, 1904, p. 8).

Se abre así todo un programa de trabajo y una amplia vía a la crítica social de las derivas de la ciencia. Pensándolo bien, nos dirá también y más tarde Bouglé[34] que «el espíritu científico, si lo dejáramos dueño de las almas, sería para la vida moral más peligroso que útil». Si Bouglé, el radical socialista, escribe este libro sobre los valores en 1922, era para oponerse a las éticas utilitaristas de la lucha por la vida, al liberalismo que hace el elogio de las pseudovirtudes de la competencia interindividual. En contra de esta ideología liberal, destacará pues los beneficios de la asociación, de la solidaridad, del mutualismo. Hay todo un capítulo dedicado a las limitaciones del darwinismo, en el que afirma que el conflicto, la agresión o la competencia inter e intraespecíficas no son una norma universal. A este «utilitarismo radical aplicado a la naturaleza» que es el darwinismo, opone él una crítica matizada de la animalización del hombre y del evolucionismo continuista que naturaliza los hechos sociales.

Es así como, en tanto que institucionalista durkheimiano, Bouglé afirma la primacía de la historia mostrando la importancia de los rastros institucionales como «instrumentos no incorporados» que caracterizan a la humanidad (pp. 230-232). Irá, incluso, más lejos tomando distancias respecto al progresismo lineal, demasiado simplificador según él, que incorpora el materialismo histórico. Las instituciones son las garantes de la cohesión social, muy especialmente el patrimonio colectivo de conocimientos acumulado gracias a las ciencias y las artes. Esta es la razón por la cual, en este importante libro que es Lecciones sobre la evolución de los valores (1922), escribe que el capital intelectual, transmitido por la instrucción, es un principio fundamental de acercamiento interpersonal por el interior. Sin embargo, aquí se plantea un punto algo complejo y una controversia: hay autores que han sugerido que la psicología debía prevalecer, para él, sobre la sociología. Se lo podemos preguntar directamente a Bouglé:

–Señor Bouglé, en esta obra de madurez, escrita cuando tenía 52 años, destaca usted la importancia de los valores como cemento del vínculo social pero también como potencial intersubjetivo. Díganos si se ha convertido en psicólogo en este aspecto…

–No, por supuesto. Los conceptos adquiridos y propagados por el progreso de las ciencias son relevantes guiones entre los espíritus. Sin embargo, muchos valores proceden de un alejado pasado, mientras que otros son más recientes. Esta coexistencia de las capas axiológicas (de valores) es por otra parte un fenómeno social importante que produce los fermentos del cambio y las crisis identitarias. Para mí, «el esfuerzo de los contemporáneos» no hace más que «añadirse al de los antepasados» y la «muchedumbre de los colaboradores» a tal o cual valor toma «el aspecto de una procesión de generaciones cuyo origen se pierde en el pasado». Es el núcleo del trabajo institucional de la sociedad sobre ella misma. Basta con considerar la lengua o una máquina compleja que materializa una gran cantidad de previos conocimientos, para comprender inmediatamente lo que me gusta llamar este «trabajo colectivo, anónimo y secular» que designa tan bien el concepto de institución. ¡Nada, pues, de psicología! Algunos lectores habrán confundido, partiendo de la relevancia que tienen para mí las personas como seres que piensan de modo autónomo, lo que es el fundamento de la libertad individual, las representaciones individuales y las representaciones colectivas. Es clarísimo para mí que lo más social, lo simbólico, preexiste y se refracta ante todo en las conciencias individuales, aunque estas mismas conciencias lo retroalimenten introduciendo cambio cultural y por lo tanto social…

3.2.2. Sobre François Simiand, el único economista del grupo de los durkheimianos

Como otros durkheimianos, Simiand perteneció al movimiento socialista y obrero al lado de Jaurès pero, según Mauss,[35] de modo más activo que la media de sus compañeros. Por ejemplo, con Mauss, daba cursos sobre el movimiento sindical, obrero y social en el edificio de La bourse du travail en París. También fundó una editorial, la Biblioteca Socialista, en la que participaba asimismo de manera activa Léon Blum,[36] entre otros, al tiempo que la Escuela cooperativista, cuya organización pedagógica y docente imaginó él. Era uno de los mejores amigos de Halbwachs. Este catedrático de filosofía, que le hablaba «de igual a igual» a Durkheim,[37] también dio un ciclo de conferencias y cursos en la London School of Economics.

En el fondo de sus trabajos, podemos subrayar que invirtió, entre otros resultados, el sentido del determinismo tecnológico corriente en su época (y todavía hoy). Para él, son en mayor medida los cambios económicos los que condicionan las innovaciones tecnológicas, haciéndolas rentables, y no al contrario; o por lo menos hay que sofisticar un poco el análisis pensando a veces circularidades causales. En el texto siguiente, tenemos un ejemplo de tal crítica, en este caso doble, ya que pone en cuestión también el determinismo geográfico todavía más corriente de unos autores comentados:

Lo esencial de las explicaciones de índole geográfica que nuestros autores tratan de aportar en lo tocante a los hechos o instituciones económicos que consideran consiste, en definitiva, como puede comprobarse, en relacionarlos con algunas de sus condiciones técnicas (materias primas, instrumentos de producción, etc.), y en mostrar que estas condiciones técnicas tienen que ver con las condiciones físicas de la región observada, o dependen de ellas estrechamente. Pero proceder de esta manera es, de entrada, ignorar hasta qué punto los hechos económicos son a menudo distintos e incluso independientes de las condiciones técnicas y, en cualquier caso, lo lejos que están de ser explicados suficientemente por éstas: no basta que haya ovejas en un país para explicar que este país tenga una industria lanera (…). En segundo lugar, la dependencia del hecho técnico con respecto al hecho físico no es tampoco una explicación: es evidente que los molinos de agua están en los cursos fluviales, y que no se cultiva trigo en los pedregales; pero no es suficiente que haya cursos de agua para que los hombres sepan y quieran utilizarlos, o tierras cultivables para que los hombres sepan y quieran labrarlas (Simiand, 1909).[38]

El desarrollo social y económico es pues la resultante de toda una historia donde intervienen los aspectos culturales. La participación de Simiand en la EFSA es sobre todo la de sus numerosas reseñas (174) para el as, donde plantea a menudo cuestiones de fondo tales como el carácter institucional vinculado a la acción humana de muchos hechos económicos. No obstante, si se apoya Simiand sobre la tipología que propone Durkheim de las instituciones económicas (producción, intercambio, distribución), propone no limitar el análisis socioeconómico a tales

fenómenos institucionales para no hacer depender únicamente del pasado, que sedimentan dichas instituciones, los hechos económicos.[39] Para él, por ejemplo, el salario constatado en un momento dado no se explica solamente por la institución del trabajo asalariado –lo que sugiere que también depende de una relación social– pues de otra forma se podría pensar, de modo erróneo, que solo remontándose en la historia, el razonamiento encontraría las explicaciones de tales hechos.

También avanzó mucho en el terreno de la estadística y de los métodos de investigación. Así, en el comentario de un libro de E. Bernheim[40] se pregunta si la concepción de la causalidad que se aplica en las ciencias de la naturaleza puede trasladarse al estudio de los fenómenos humanos: «¿No dejara fuera lo que caracteriza precisamente la explicación de estos fenómenos, la acción psicológica de seres vivos y conscientes?» Teniendo en cuenta el conjunto de su obra, su respuesta a esta última pregunta es que las ciencias humanas pueden por fin ser consideradas ciencias positivas. Sin embargo, aporta también reflexiones de carácter general, tanto sobre la historia social como sobre la identidad de las ciencias sociales acusadas de no tener el rigor de las ciencias experimentales y de no pertenecer a las ciencias llamadas positivas. No piensa así Simiand:[41]

De todos estos hechos que no alcanza él mismo, el economista solo puede obviamente conocer lo que se comprobó previamente por otros, o los rastros o consecuencias que puedan existir. ¿Pero esta sería una posición exclusiva de él? ¿El geólogo obtiene sus comprobaciones en el laboratorio? ¿Y no tiene el meteorólogo, para la gran mayoría de las informaciones que necesita, que atender (…) a hechos situados mucho más allá y fuera de las comprobaciones que podría hacer, sea en condiciones provocadas intencionadamente, caso muy limitado y raro, sea en un marco de observación individual? E incluso el médico o el fisiólogo que operan sobre el hombre, ¿pueden causar voluntariamente todos los hechos que les parecería útil ver o revisar, y en un estudio clínico y solamente para la investigación (y no para la curación si esta fuera posible)? ¿No hacen estos científicos gran uso de comprobaciones hechas previamente, sobre casos que se produjeron en otro lugar o antes, y a veces en un pasado distante (y quizá no reproducidos, al menos no exactamente como tales)? ¿Y no son, sin embargo, comprobaciones de las ciencias positivas? (Simiand: El salario, la

evolución social y la moneda, 1932).

La mayor parte de sus investigaciones se sitúa en la zona de encuentro del método estadístico y de la epistemología. Clarifica la noción de correlación con el objetivo de precisar en mayor grado las causalidades. Si resulta que se da una correlación –señala Simiand– entre la variación del coste de la mano de obra y la variación del precio de la mercancía, se puede pensar que el coste del trabajo depende del precio o que el precio depende del coste del trabajo. «¿No importaría, para la interpretación, averiguar si, de hecho, la relación se presenta en este sentido o en el otro (o en ambos sentidos según los periodos y los casos)? ¿Y cómo podemos hacerlo sin mirar mas allá de la mera correlación?» (Simiand, 1932: 14-25).

Junto a estas reflexiones sobre las relaciones estáticas entre dimensiones, se pregunta también cuáles son los efectos de interacción entre variables estáticas o dinámicas. Es la cuestión de la fiabilidad de las variaciones concomitantes de las que Durkheim hizo gran uso, en particular, en El suicidio. Así pues, Simiand distingue bien las diferencias estáticas (coexistencia, sincronía) de las variaciones dinámicas (sucesión, diacronía) y declara su preferencia por las series evolutivas donde los efectos de interferencia de los terceros factores o de las variables ocultadas son más fácilmente perceptibles.

Si se dispone de series extensas de datos sucesivos hay ciertamente menos probabilidad de que la dependencia con respecto a un tercer factor se establezca al mismo tiempo y de la misma forma para M y para A; y el mismo índice de correlación en comprobaciones a partir de datos sucesivos es, por tanto, mejor prueba que en comprobaciones a partir de datos simultáneos (…) Preferimos, así pues, en principio, para establecer si hay o no relación entre nuestro objeto de estudio y tal o cual factor, las comprobaciones conjuntas en sucesión (y en un mismo marco) a las comprobaciones conjuntas en coexistencia (y de distinto marco) (Simiand: El salario, la evolución social y la moneda, 1932).

Simiand afirmará la necesidad de datos continuos para alcanzar verdaderamente el movimiento de los hechos en su carácter y su fisonomía propios. Este «precepto de la superioridad de las correspondencias en sucesión» para la determinación de las dependencias es sintomática respecto al tipo de investigación de Simiand, y más allá de la EFSA, sobre las causas históricas de los fenómenos sociales, en el seno de los cuales se sitúan, para ellos, los hechos económicos considerados ante todo como instituciones. Con Halbwachs, esta atención será central, ya que utilizó mucho la estadística, apoyándose a menudo en Simiand.

3.2.3. Clases sociales, sociología urbana y metodología cuantitativa en Halbwachs

Finalizaremos esta panorámica de los primeros compañeros de Durkheim –de los que continuaron trabajando en la época de entreguerras– con el que conoció a todos y trabajó con todos los durkheimianos, con Maurice Halbwachs. Se trata de una figura destacada de la efsa. Empezó estudiando alemán, fue alumno de Bergson en el instituto, y acabó su vida en el campo de concentración de Buchenwald, en 1945, junto al español Jorge Semprún.[42] Sin embargo, hay que tener presente que su primer puesto como profesor universitario lo obtuvo en la Universidad de Caen y que más adelante, en sus cursos de la Sorbona, influyó bastante en algunos autores fundamentales de la EFSA posterior a la guerra, en particular en Balandier. Halbwachs culminó su carrera en el Collège de France. Sin ser militante, publicó diversos artículos en el diario socialista de Jaurès, L'Humanité entre 1908 y 1915.

En sus primeras investigaciones las necesidades sociales se manifiestan en forma de tendencias, más o menos evolucionadas según el nivel de desarrollo de la historia, tendencias consideradas como impulsos comparables a los que conectan el cerebro y los nervios. Este primer evolucionismo de Halbwachs tiene algo de caricatura. La historia haría pasar a los que se considera como salvajes y primitivos (que no saben comer con refinamiento) al gusto por el lujo y a la tendencia a trabajar que son supuestamente características de las «civilizaciones

más avanzadas». La amalgama ciudad-modernidad también es muy representativa del progresismo inalterable del joven Halbwachs. Así, los habitantes de una pequeña ciudad serían menos ilustrados y tendrían una vida incompleta, un bajo nivel de participación social, en comparación con las brillantes luces de los habitantes de la gran ciudad. Es cierto que las Luces de la ciudad es un tema estereotipado antiguo puesto de nuevo al gusto del día, en su momento, por Charlie Chaplin. Sin embargo, también se puede decir que los durkheimianos ceden complacientemente a esta filosofía binaria de la «polis» (separada del etnos rudo y rural que ya hemos señalado), siendo la ciudad el lugar por excelencia del proceso de civilización. Las inmensas aportaciones de Halbwachs, este raro durkheimiano que cita de vez en cuando a Tocqueville, a Veblen o a Weber, compensan ampliamente estos pequeños defectos de su época.

Mucho más tarde, en 1941, escribe sin embargo y en plena guerra mundial un texto (sin vocación mística) dedicado a la Topografía legendaria de los evangelios, carente de todo progresismo o etnocentrismo, ni en la forma ni en el fondo. Se trata de una aplicación del concepto de memoria colectiva, en el que trabajó en varios libros, sobre todo para destacar los puntos de referencia sociales de la memoria individual y para designar uno de los principales factores institucionales de la cohesión social. Para mejor describir las aportaciones de Halbwachs a la sociología, conviene separar, aunque estén articulados entre sí, los tres aspectos principales de su obra: las clases sociales, la sociología urbana y la metodología (sobre todo estadística).

Las clases sociales y los modos de vida

Una gran parte de sus investigaciones se refiere al tipo de consumo de los obreros (cosa que ni los economistas hacían por entonces). Desde su tesis de 1913 sobre La clase obrera y los niveles de vida hasta su Esbozo de una psicología de las clases sociales (1938), Halbwachs mantiene un interés constante por la sociología diferencial y por la cultura de clase. Concretamente, busca cómo las representaciones y los gustos son informados por la posición social y las condiciones espaciales de vida, lo que denominará, al igual que el

especialista en geografía humana Vidal de la Blache, los géneros/modos de vida. Por decirlo con el vocabulario durkheimiano, los géneros de vida pueden considerarse como lo que articula los factores morfológicos y fisiológicos. Halbwachs, utilizando estadísticas para investigar este aspecto, es uno de los primeros sociólogos en distinguir varios modos de vida en una misma clase social. Asimismo, subraya que en el presupuesto la proporción del gasto en alimentación es más elevada entre los obreros que entre los empleados y no a causa de una diferencia de renta, que llevaría a que en el segundo caso se dedicase menos dinero a esta necesidad. La distinción provendría más bien del elemento modo o género de vida puesto que la diferencia de consumo se constata muy claramente «a igualdad de ingresos e [incluso] de tamaño de la familia». Esta tendencia a la diferenciación de los tipos de consumo según los mundos sociales de la misma clase –se precisa que ambos grupos son muy parecidos en muchos aspectos y por tanto realmente comparables– o de clases próximas, Halbwachs la ve confirmada en Alemania y en Estados Unidos. Por ejemplo, citando una encuesta de Lynd, el autor del libro Middletown, encuesta hecha en los años 1918-1920, apunta que en situación de ingresos similares, los empleados de banca gastan más dinero en vivienda que los otros trabajadores norteamericanos.[43] El siguiente extracto da una idea del razonamiento de Halbwachs en este aspecto:

Cuanto más elevada es la renta, más pequeña es la proporción del gasto en alimentación; pero, al mismo tiempo, el gasto en alimentación aumenta en valor absoluto. (…) Se puede decir que es una confirmación manifiesta de la ley de Engel. (…)

La masa campesina y el conjunto de los obreros de las ciudades se oponen no como dos clases diferentes, sino como dos géneros de vida. (…) La proporción del gasto en alimentación es más elevada entre los obreros que entre los empleados. (…) En resumen, eso nos confirma en la creencia de que entre el modo de vida de los empleados y el de los obreros hay diferencias fundamentales (Halbwachs: La clase obrera y los niveles de vida, 1913, caps. 4 y 3).

Al principio del mismo libro se indica que las clases sociales se definen sobre todo en los conflictos y que los movimientos de protesta o de rebelión son muchas veces «el índice de una conciencia de clase naciente». Además, fue seguramente el primer sociólogo que dio una defnición sustancial de la clase media, como la que reúne a todos aquellos que trabajan no con la tierra (agricultores/campesinos), ni sobre la materia (obreros) o sobre el dinero (burguesía), sino con o sobre los seres humanos. Se trata de las profesiones asalariadas intermedias o de intermediación, es decir, maestros y profesores, enfermeras y médicos, técnicos, asistentes sociales, etc., categorías que muchos autores definen negativamente como lo que no son. Notemos que los empleados pueden pertenecer a la clase popular o a la clase media, una ambigüedad (que se observa a veces todavía en la literatura sociológica de hoy) debida al hecho de que casi todos supieran leer y escribir, lo que representaba un recurso cultural importante entonces.

Muy pronto en su vida, Halbwachs desarrolló una reflexión sobre los gustos de determinadas categorías. En este aspecto, los elementos del modo de vida relacionados con la clase social pueden concernir a grupos en movilidad social o trayectorias desviadas de la norma cultural de la clase. Cabe señalar, en este pasaje (del final del libro, poco antes de la conclusión general) en el que se mencionan estos casos especiales, el agudo sentido de desajuste cultural vinculado a la movilidad social. En una época reciente se han interesado por este rasgo algunos autores sensibles a la inercia de las costumbres asociadas a la posición social original y que conduce a lo que se ha denominado «histéresis de los habitus» o «neurosis de clase».[44]

La mayoría de las veces, cuando una persona se eleva o quiere elevarse a una situación social que no es la de los miembros de su familia, se constata que sus lazos con ella se debilitan considerablemente. Muchos hombres se sienten incómodos, en sus esfuerzos por adaptarse a un mundo, una familia o un grupo social nuevo, debido a su origen o a su parentesco y lamentan la educación, incompleta e insuficiente para sus propósitos actuales, que han recibido (Halbwachs: La clase obrera y los niveles de vida, 1913, último capítulo).

En sus cursos de la Sorbona, dedicados a las clases sociales, cursos que dará a partir de 1937, Halbwachs añade elementos de refinamiento notables a su análisis, como por ejemplo evocando el sentimiento de superioridad que puede experimentar el obrero frente al campesino por creer el primero que participa de las formas más elevadas de la vida industrial o del progreso. Por otra parte, también muestra que el pequeño funcionario tiene la misma diferencia de modo de vida frente al obrero que el empleado; observa además que en los barrios obreros, la calle diríase que penetra en las casas, en el sentido de que los espacios privados y públicos se mezclan en estos medios urbanos, ya que los obreros suelen vivir bastante fuera, en la calle.[45]

Cabe subrayar la rotunda importancia que da Halbwachs a los procesos de segregación socioespacial que había analizado ya en su primera investigación sobre la especulación inmobiliaria en París. Cuando trata, en dichos cursos de los años 1937-1944, de los barrios obreros perfectamente separados de los otros barrios, quizás recuerda sus conferencias de treinta años atrás, ante alcaldes socialistas, donde ya denunciaba la división de las ciudades entre barrios ricos y pobres, y la veía como una oposición que solo se podía aceptar temporalmente, y que había que concebir como provisional. En estos discursos de 1908, pronunciados con cierto énfasis, declaraba que los socialistas no niegan hipócritamente la existencia de las clases, pero que no quieren que se aíslen las unas de las otras en el espacio. En un impulso de optimismo decía entonces: «Ya no habrá más, si los municipios lo quieren, partes compactas de la ciudad que son como campos aislados de la población burguesa, donde este se acostumbra a ignorar, temer y odiar a la clase obrera, concentrada en otros puntos del horizonte, en barrios o calles en los que nadie se aventura» (Halbwachs, 1908)… A los casi setenta años, Halbwachs parece algo más moderado y parece pensar más en las posibilidades de movilidad social para cambiar las condiciones de existencia –notando por ejemplo que un tercio de los obreros dejan de serlo a lo largo de su vida–[46] que en las reformas urbanas. Seguramente, su viaje en América, durante los años 1930, modificó su opinión respeto a las posibilidades de cambio social aparejadas a las políticas públicas aplicadas a la ciudad. Es ahí donde descubre la sociología urbana, expresión que importará a Francia.

La sociología urbana

Uno de sus mejores lectores[47] apunta recientemente que Halbwachs, durante su viaje a Chicago, conoció muy bien a varios autores de la Escuela de Chicago y en particular a Mackenzie; después de verlo clavar chinchetas en mapas, declaraba en una carta a su mujer que «es un tío que se dedica a la sociología urbana y al que le interesan mis estudios sobre París». Esta expresión, «sociología urbana», es entonces la primera vez que se utiliza en francés. Por su parte, los americanos la usaban desde hacía poco. En esta carta, Halbwachs describe a Park y Burguess como una agradable pareja pintoresca y singular que encabeza encuestas monográficas sobre los guetos, los gangs, los tugurios o las áreas urbanas deterioradas: son, para él, investigadores «sumergidos en la vida, en contacto estrecho con los grupos, parece que ignoran absolutamente todas nuestras teorías»…[48]

Entre sus primeros trabajos sobre la ciudad y este viaje a América, sobre todo a Chicago, la sensibilidad hacia lo urbano se hará más aguda. Por eso, Halbwachs es, entre los durkheimianos, el que influirá más en la sociología urbana que se desarrolla en Francia después de la Segunda Guerra Mundial, cuando hay que reconstruir el país y cuando empiezan los «Treinta gloriosos». Es autor de muy finos análisis sobre la especulación de la propiedad de la tierra, la segregación social o sobre las estrategias de dominación. Su sensibilidad socialista y el temor a los daños sociales de un desarrollo desigual conducen a Halbwachs a denunciar una segregación que espera que sea provisional (como hemos indicado más arriba), declarando que la segregación es fuerte pero que se puede reformar con un objetivo de mezcla social. En este mismo texto, también hay un extracto visionario de Halbwachs en el que la valorización de la subdivisión en zonas de las ciudades procede de una atención a la condición obrera. Notemos la profecía de una extensión urbana, que hoy podemos constatar, que él predice de modo muy claro hace más de cien años, antes de su viaje a América:

Después de un periodo de concentración intensa, las ciudades se descongestionan. Prolifera la costumbre de vivir lejos del centro. El obrero, encerrado y retenido mucho más tiempo en su trabajo que el rico, no puede, en algunos periodos del año, ir a hacer provisión de salud a las ciudades balnearias,

a las playas, a la montaña; es necesario que, una vez finalizada su jornada laboral, encuentre en su entorno condiciones de vida sanas, con el olvido de su tarea. Doble razón para que los barrios de vivienda de los obreros estén claramente separados de los barrios de trabajo y de negocios, que, si es posible, se intercalen, entre unos y otros, espacios libres que absorban los humos de las fábricas y se apaguen todos los ruidos que acompañan el trabajo diario. Poco a poco desaparecerá la distinción entre campo y ciudad. Las viviendas y casas se dispersarán hasta llegar a los pueblos que, por su parte, serán vivificados por relaciones más seguidas con el centro, por la aportación de las ideas y los hábitos de las gentes procedentes de las ciudades. Los planes urbanísticos indicarán de antemano, teniendo en cuenta la configuración del suelo y la índole de los posibles habitantes, el tipo de habitación que se ha de enclavar en cada zona, la distancia que debe mantenerse entre las casas (Halbwachs: La politique foncière des municipalités, 1908).

Hay muchas cosas en esta cita: la idea de un urbanismo racional y planeado –los ingleses ya proponían entonces el zoning– y también la de una racionalización o extensión urbanas, ideas valorizadas en la época por Halbwachs y que parecen, sin embargo, bastante proféticas. Sin embargo, esta tradición contradice parcialmente las exigencias de cambio inherentes a la voluntad de reforma social (evocadas más arriba). La ambivalencia de Halbwachs es pues patente y es debido a una forma de nostalgia del pasado, más que a un análisis profundo de las posibles consecuencias negativas del cambio, que el autor parece resistirse al movimiento de racionalización. Como todos sus amigos de la EFSA, considera que los hechos sociales son, ante todo, institucionales. No obstante, su cometido especial en el grupo era ocuparse de lo que los durkheimianos llamaban morfología social. De forma que propondrá articular ambas preocupaciones diciendo que no hay que considerar las instituciones únicamente como hechos de orden simbólico, porque también tienen un aspecto material o, dicho en los términos mas modernos de Lefèbvre (al que nos referiremos en el capitulo siguiente), las estructuras sociales se proyectan sobre el territorio. En este sentido, Halbwachs escribe al principio de su libro dedicado a la morfología social (1938) que las instituciones no son meras ideas y que «deben ser tomadas al nivel del suelo, cargadas de materia humana o inerte, organismos de carne y hueso, edificios, casas, lugares, aspectos del espacio». Cabría decir, más rigurosamente, que las instituciones se materializan, y muchas veces se reflejan, en la morfología del territorio y de los grupos humanos. Es claro que, en sintonía

con sus amigos del grupo, debe articular estos elementos visibles con los otros aspectos propiamente institucionales y añade entonces, unas páginas después, que las creencias, las costumbres o el derecho también forman parte de la ciudad. De modo general, los estudios de morfología que propone Halbwachs tratan de analizar la distribución de los hechos culturales, económicos, o religiosos en el espacio con cálculos de densidad y ratios diversos, lo que se suele llamar hoy demografía…

De su obra permanecerá seguramente en la sociología sobre todo la preocupación constante por articular la teoría y los hechos empíricamente constatados; de ahí sus reservas respecto a los americanos. Halbwachs, que fue Visiting Professor en la Universidad de Chicago en 1930, será a la vez bastante crítico y se mostrará algo divertido ante las descripciones de estos americanos que no temen nada en ningún terreno (penetrando en las bandas de malhechores y en los guetos) pero que ignoran en buena medida la teoría sociológica, como ya hemos sugerido. Ciertamente, para ellos nada vale más que el contacto directo; pero Halbwachs sabe que con otros métodos, en particular estadísticos, se puede tomar un poco de distancia en relación con lo espectacular de los hechos o acontecimientos y ver más claramente las cosas.Los reproches que efectúa a los sociólogos de la Escuela de Chicago se resumirían en una fórmula muy sencilla: sería decir que son enfoques de tipo periodístico. Podemos dar un ejemplo de análisis morfológico muy objetivo aplicado por Halbwachs en Chicago.

Halbwachs propone un estudio de morfología socioespacial con datos objetivos, medidas cuantitativas, y destaca que Chicago es el mayor centro ferroviario de Estados Unidos: 39 líneas se cruzan y calcula que hay 4.650 km de vías férreas, incluidos los tranvías, en el recinto de esta ciudad cuya superficie en 1920 era de 520 km², lo que representa ocho veces la de París.[49] Subraya que solo los edificios industriales (fábricas y depósitos) cubren una superficie de 62 km², lo que supone un 80% de la superficie de la ciudad de París. Chicago es el centro económico y social de Estados Unidos en esa época, desde todos los puntos de vista, puesto que Halbwachs calcula que era el centro de gravedad poblacional del país. También indica que el urbanismo se dispersa y que las ciudades son poco densas. ¡Los terrenos no construidos representan más de una vez y media la

superficie de París y las numerosas calles de Chicago con casas individuales puestas en hilera ocuparían 1.240 km! Esta ciudad de Chicago que ha tenido una evolución excepcional en toda la historia universal de las ciudades –puesto que su población se multiplica por 30 en una generación de 70 años, ¡partiendo de un momento, en 1860, en el que ya era una gran ciudad de más de 100.000 habitantes! Resulta difícil creer que Al Capone se instalara allí por mero azar, o que tan rápido desarrollo no generase alguna renta especulativa…[50]

De todos estos cálculos podemos deducir el gusto de Halbwachs por las cifras y los datos factuales y objetivos, lo que explica también sus trabajos sobre la metodología y la estadística.

La metodología y los estudios estadísticos

Importantes rasgos de la EFSA se condensan en los comentarios metodológicos o epistemológicos de Halbwachs que completan los de Durkheim, Bouglé, Mauss o Simiand. De forma que parece necesario, en fin, resumirlos rápidamente para acabar el retrato intelectual de este autor.

Uno de sus estudiantes en 1941, Pierre Ansart, dice de Halbwachs[51] que era un profesor tranquilo que no intentaba deslumbrar a sus alumnos y que solo mostraba en sus cursos su manera de trabajar combinando cifras, lo que no dejaba de fascinarlos, sin embargo, a él y a sus compañeros por la plasticidad intelectual que desplegaba. Balandier nos da el mismo testimonio. Diversos textos de Halbwachs muestran su destreza intelectual en el manejo y la interpretación de las cifras, en particular con los datos del consumo o cuando aborda el estudio de la nupcialidad.

Cuando releemos sus textos dedicados a metodología, encontramos un buen número de ideas importantes. Por ejemplo, explica claramente por qué no

podemos deducir leyes explicativas de los hechos como hacen los físicos o los químicos, cuyos elementos de una misma materia son siempre idénticos, en tanto que los hombres y los hechos sociales no lo son, lo que implica resultados de orden probabilístico en sociología.[52] Añade, para ilustrar la dificultad de reproducir observaciones de tipo idéntico en las ciencias sociales, que la dilatación de 100 barras de hierro es siempre la misma observada en las mismas condiciones, lo que no ocurre nunca con los fenómenos sociales… Estas diferencias no solo dan un estatuto específico a las ciencias sociales, sino que son interesantes en sí mismas, ya que el sentido está siempre, para nosotros, en las diferencias (una diferencia nula sería un resultado especial). He aquí la razón por la cual el dogma ceteris paribus de los utilitaristas,[53] que pretenden fijar el mundo en una imposible semejanza de los seres y de los hechos, no tiene sentido. Muchas veces hay pues que desagregar los datos para entender lo que pasa. Halbwachs toma el ejemplo del suicidio según la edad y el sexo, ejemplo que hemos comentado más arriba conversando con Durkheim: no se puede explicar el suicidio sin separar edades y estados matrimoniales. Por eso, nuestro autor escribe asimismo que «no se puede suspender la acción de una serie de factores para estudiar la acción de otros sin aplicar una ley de probabilidad».[54] En un vocabulario más metafórico, diremos que los hechos sociales son casi siempre «impuros» en el sentido que conllevan propiedades externas que pueden interferir en las relaciones de unos con otros.[55]

En varias ocasiones, nos dice Halbwachs citando a Comte, contrariamente a las ciencias que hoy llamaríamos «duras», las ciencias sociales deben partir del conjunto para comprender las partes, lo que justifica, una vez más, que los hechos sociales no puedan nunca concebirse como agregación de acciones individuales. También cita mucho a Simiand, por ejemplo para animar a los investigadores en ciencias sociales a que no imiten a los «meteorólogos de jardincillo» que se encierran en su jardín para estudiar los vientos y la presión atmosférica… Se debe observar la realidad en toda su amplitud, y los procedimientos estadísticos son en lo social un instrumento equivalente a lo que es la experimentación en las ciencias de la naturaleza, lo que llaman Halbwachs y Simiand el «empirismo integral» o un «empirismo racionalista».[56] No les molesta unir estos dos términos antitéticos porque se trata de ampliar el punto de vista, basándose siempre en los hechos reales, e incluso de modo dinámico: al contrario del pensamiento economicista utilitarista fijado en el dogma del equilibrio, los estados de desequilibro son concebidos como condiciones

necesarias para el progreso –igual diremos con Duvignaud más adelante, para quien los estados anómicos muestran el cambio social y no solo el desorden. El sentido de la observación de los hechos reales frente a los modelos es pues uno de los fundamentos metodológicos de la efsa.

Acabaremos este encuentro insistiendo en el gusto de Halbwachs por la estadística, que se percibe también en la obra Las causas del suicidio publicada en 1930. El libro lleva un prólogo de Mauss, quien precisa en qué sentido el autor extendió el campo de observación a otras sociedades, a otros tiempos, a otros aspectos y cómo analizó de nuevo los hechos antiguos de Durkheim, pero más profundamente. Según Mauss, Halbwachs introdujo las teorías recientes y pudo determinar en qué medida era necesario completar, modificar, o incluso abandonar tal o cual tesis de Durkheim. Para dar un ejemplo del grado de precisión de este nuevo enfoque, Halbwachs muestra que si el hecho de suicidarse por ahogamiento no muestra diferencia por países, en Europa del norte los suicidios se hacen mayoritariamente colgándose, mientras que en el sur (Italia y sobre todo España) la gente se pega un tiro, se acuchilla o se envenena. Igual que Durkheim, no da verdaderamente explicaciones de estas diferencias que tienen seguramente algo que ver con la historia, pero sobre todo con las regiones y con el hecho de que los católicos suelen ocultar estos datos que salen solamente a la luz cuando son muy evidentes. Cuarenta años después de su maestro, Halbwachs, aunque prestó mucha más atención a ellos, afirma que «los motivos individuales del suicidio no dejan de tener relación con causas generales, y forman parte del mismo sistema». Sin embargo, existe un debate, en este sentido, y varios autores dicen que Halbwachs mostró de qué forma Durkheim se habría equivocado, lo que no parece nada seguro.[57] Se lo preguntaremos directamente a él, antes de pasar al capítulo cuarto y último de este libro, ya que Halbwachs nos conduce –podríamos decir– directamente a él.

–Señor Halbwachs, Marcel Mauss afirma en el prólogo a su libro que «esta obra es la continuación necesaria de la de Durkheim, el complemento y el correctivo indispensable. Sería imprudente, poco científico, absurdo, cuando se utiliza El suicidio de Durkheim no asomarse constantemente a Las causas del suicidio del Sr. Halbwachs (…). Los dos volúmenes son dos momentos de una misma investigación, conducida con el mismo espíritu». ¿Qué piensa usted de esto?

–Mauss tiene razón. Mi libro no contradice al de Durkheim, sino que corrige algunos aspectos. Ni Durkheim ni otros autores pusieron en primer plano la influencia de la ciudad o del medio rural sobre el número y la distribución de las muertes voluntarias. Aunque Durkheim intentó abordar el problema de lo que se llama hoy el efecto de interacción entre variables, no fue bastante lejos a este respecto. ¿Es porque son polacos o campesinos, o es porque no son protestantes, que los católicos, en Prusia, se suicidan poco? Por otra parte, no es posible, hasta ahora, aislar el factor religioso y medir su acción propia. El número de los suicidios en una región es un dato muy relativo, que no toma su significado hasta que no se compare con el de las otras varias regiones más o menos vecinas. Aporté también otros detalles; por ejemplo, las causas que explican la elección de un instrumento para matarse no se confunden con las causas generales del suicidio. Finalmente, me he interesado más que él en las causas individuales pero llego a la conclusión de que, tomados en conjunto, los hechos que cabe llamar las ocasiones o los motivos de los suicidios no son nada más que un aspecto o un efecto de la estructura y del género de vida del grupo. Así pues, los suicidios se explican siempre por causas sociales.

–Otra pregunta, Sr. Halbwachs. La observación parece ser uno de los fundamentos metodológicos de la efsa. ¿Qué piensa usted de eso? (Nos responde y lo confirma Halbwachs hablando de sí mismo en una conferencia realizada ante ingenieros politécnicos):[58]

–No puede haber sociólogos economistas sin tomar en consideración la sociología así en su conjunto (…). La primera obra que hice, ya que me permiten hablar de mí, me llevó a experimentar algo parecido: yo quería estudiar el precio de los solares en París en un periodo determinado. Me vi obligado a estudiar antes la configuración de París, la evolución de la vida de la ciudad durante todo el periodo que consideraba. Sin eso, no hubiera podido comprender los movimientos de los precios que luego tuve que estudiar.

En este capítulo hemos visto cómo, en la EFSA, se conjugan la antropología y la

sociología, los enfoques sobre las mentalidades o las creencias al lado de (o en combinación con) los que se aplican a las situaciones objetivas, sean recursos y posiciones o condiciones de vida. Y todo ello en un marco casi siempre histórico. La mayoría de nuestros autores pasan de un lado al otro, o los articulan, sin temor. Claro que no puede existir una perfecta homogeneidad en tal conjunto intelectual, ni tampoco ningún conformismo, siendo muchos de estos autores tan productivos y originales, hasta salir del grupo como disidentes en algunos casos o seguir una vía lateral a la de la efsa. El punto en común de estos científicos sociales es tratar lo simbólico sin olvidar sus condiciones materiales de posibilidad y concebir lo concreto penetrado siempre por las representaciones colectivas. Cabe destacar el hecho de que tanto las creaciones organizativas efectivas, sobre todo las de Mauss o de Bouglé, como las aportaciones conceptuales y metodológicas de estos mismos, y más aún de Simiand o de Halbwachs, constituyen el sustrato que alimentará a la sociología francesa renaciente en la posguerra. Lo vamos a ver enseguida.

1 El primero será principalmente un lugar de reunión (mensual) y de apoyo para las publicaciones con su boletín. Formaron parte de esta institución, entre otros, Simiand, Halbwachs o Davy, que todavía la presidía en la década de 1950. Del segundo fueron alumnos algunos nombres posteriormente muy conocidos de la antropología, como por ejemplo Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont, Jacques Soustelle, Marcel Griaule, Georges Balandier, Denise Paulme…

2 Según escribe Durkheim en «Noticia biográfica de Robert Hertz», 1916, Anuario de la Asociación de los antiguos alumnos de la Escuela Normal Superior (publicado después de su muerte, en Textos, t. 1, p. 443).

3 Jean Jamin, en el texto reproducido en la web canadiense Les Classiques des sciences sociales.

4 En el texto sagrado judío del Talmud (Ta’anit, p. 246), Dios, al que los franceses llaman El Eterno, se refiere a esta tremenda limitación de su capacidad

de acción, ya que justifica la imposibilidad de volver atrás, en la vida del hombre a quien hizo padecer duras pruebas, por la enormidad de la tarea, por el hecho de que cambiar en el pasado un evento específico o una situación particular requeriría un cambio absoluto de todo lo ocurrido previamente, que «trastornaría totalmente al mundo desde su origen», lo que es una manera de evocar la irreversibilidad del tiempo…

5 Se hará gaullista después de la guerra. Se unirá a los liberales, y acabará Aron como editorialista del diario de derechas Le Figaro.

6 Debo mucho, en mis propias investigaciones (Juan, 2006), a Aron, que fue uno de los muy potentes críticos del evolucionismo social. La sociología en general le debe todavía más por su obra y por la ayuda que prestó a Bourdieu. Su hija, y en su momento compañera de Bourdieu, Dominique Schnapper, es una de las grandes durkheimianas (mucho más que Bourdieu, como veremos), conocida sobre todo por su sociología de la integración (1998, 2007), algo menos por sus textos antropológicos.

7 Opinión publica no en el sentido de los sondeos, sino en el hecho de tomar posición en el espacio público.

8 Sus numerosas reseñas (más de 120) en el AS muestran su implicación y el grado de proximidad de Richard con Durkheim en los primeros tiempos.

9 Solo 23 reseñas.

10 Davy muere a los 93 años y Richard a los 85.

11 Lo escribe Stoetzel en «In memoriam: Georges Davy» (1976).

12 Extractos citados por Bert (2008, pp. 202-203) de La foi jurée.

13 Marcel Granet, notable especialista en China y colaborador de Mauss en los años 1930, no pertenece realmente a la EFSA (no escribe ninguna reseña, al parecer, en el AS) como autor, a pesar de ser un discípulo directo de Durkheim. Diremos que era más bien un amigo del grupo que dedicará en 1919 un libro sobre las fiestas y canciones de China a Durkheim (según Mathieu, 1985); se desprendió pronto de la influencia de Durkheim, sin divorcio, y su obra sobre China tuvo bastante éxito. Fue vicepresidente y presidente (1933-1936) del Instituto Francés de Sociología fundado por Mauss (Heilbron, 1985: 213); conserva, pues, el enfoque típico de la EFSA. En su importante libro de 1929 sobre la civilización china, empieza con la historia, continúa con el pueblo y las instituciones, las dinastías, la estratificación y la ciudad, para terminar con la figura del emperador.

14 Según Bert (2008), Anamnèse, 3, pp. 200-202. Podemos añadir también que Davy apoyará el reconocimiento de la psicología social, lo que había de agradar a Stoetzel, sin dejar de interesarse por la sociología y la antropología hasta el punto de que, en su «In memoriam» dedicado a Davy, Stoetzel explica de modo muy didáctico uno de los aportes antropológicos de Davy: la demostración, en contra de Franz Boas, del carácter uterino del linaje de los kwakiutl de la Columbia británica.

15 Según Stéphane Corbin (2008: 195), que cita un texto de Davy escrito en 1962, «El cuerpo político según el Contrato social de Jean-Jacques Rousseau».

16 Realizada bajo la dirección de Marcel Griaule de 1931 a 1933 por encargo público, la Misión Dakar-Yibuti, en la que participaron también otros etnólogos tales como Leiris y diversos lingüistas, debía cruzar el continente africano, de Senegal a Etiopía, con el fin de recoger datos etnográficos y también acumular conocimientos para reforzar las colonias francesas ante las posesiones inglesas.

17 En su artículo, Marcel (1999) indica que Bataille conoció a los durkheimianos a través de un intermediario y confirma esta ignorancia por parte de Mauss, sin duda intencionada.

18 Tras la Liberación, Caillois regresó a Francia donde trabajaría para la Unesco; además, formó parte del Comité de lectura de Gallimard y fundó la revista internacional y pluridisciplinar Diogène.

19 Citado en el libro Le collège de sociologie (Hollier: 365-402).

20 Véanse los libros de Caillois de 1938, 1939-49 y 1958.

21 Por ejemplo, en su distinción entre lo maravilloso y lo fantástico, una idea de Hubert, como veremos.

22 Se trata de un texto de 115 páginas a las que hay que añadir 45 de notas y comentarios.

23 Véase mi artículo sobre la fiesta de las fallas (Juan, 1998 y 2009) en el que cito a Ariño. Antes de partir a la guerra, en 1915, Hubert escribe una nota

autobiográfica por si acaso le pasara algo en los campos de batalla. Nos dice que trabajó sobre los iconoclastas y sobre la etnografía de la prehistoria, pero también que una de sus principales tareas trataba de la idea del tiempo, preludio a sus textos sobre las fiestas y la mitología. Su curso en la Escuela del Louvre combinaba datos arqueológicos y lingüísticos.

24 Apoyándose en esta distinción, Caillois recordará (en un texto titulado «Antología de lo fantástico» de 1966) que lo feérico de las hadas es un mundo maravilloso sin comparación con el mundo real cuya consistencia no destruye. Lo fantástico, por el contrario, arraiga en el mundo real al que quiere proponer, en ruptura con él, sea una exageración insólita que denuncia lo insoportable de este mundo real o que esboza un ideal invirtiéndolo.

25 Texto del 10/03/1915 escrito por Hubert, publicado en la Revue française de sociologie n.º 20, 1979, pp. 7-31.

26 Hubert dirigió memorias de sus estudiantes sobre este tema.

27 Esto lo dice seguramente Hubert para no alejarse demasiado del moralismo algo conservador de Durkheim (pp. 289, 294).

28 Citas de Raymond Lantier en su «Homenaje a Henri Hubert», lección de apertura del curso de diciembre de 1927, Escuela del Louvre (en la Revue d'Archéologie de 1927, pp. 289-307).

29 Hemos dejado de lado a algunos autores –secundarios en el sentido de lo que aportaron de original a la sociología francesa– tales como Hubert Bourgin (quien trabajó sobre todo en la historia del socialismo antes de romper con este y

combatirlo a partir de 1918) o como el jurista Paul Huvelin, aunque ambos participaron ampliamente en el as. El primero redactó 124 reseñas y el segundo 41, según Besnard (1979), cuyas cifras son desmentidas por otros autores (por ejemplo, en un artículo del Institut National d'Histoire de l'Art, Christine Lorre indica 410 reseñas de Hubert en el as, en cuanto Besnard le atribuye 272 a este autor).

30 El Partido Radical francés se dividió entre corrientes de derechas y de izquierdas; los de izquierdas (era el caso de Bouglé) están hoy en el Partido Socialista.

31 Véanse las listas de libros que, además de nuestra bibliografía, ofrecen varios sitios Internet para cada autor.

32 En su tesis, Jean-Christophe Marcel (2001) lo cualifica de «entrepreneur» de la sociología, lo que se puede traducir por empresario o, mejor dicho en su caso, por maestro de obras. Precisa además que se pone en primera línea en varios combates: no solo para apoyar a Dreyfus o para dirigir después la primera Liga de los Derechos del Hombre, sino en contra de la sociobiología o por la defensa de los cursos de sociología en la formación de escuelas primarias, etc.

33 El Centro podía pagar incluso viajes al extranjero (por ejemplo, el viaje a Rumanía del que regresará como un experto en lingüística Émile Benveniste) para tal o cual estudio y apoyar económicamente la publicación de tesis. Una de sus fuentes de financiación era la Fundación Rockefeller. Debemos varios detalles sobre Bouglé (y el lector podrá extenderlos leyéndolo) al minucioso estudio de Marcel (2001), quien acaba su largo capítulo dedicado a este autor apuntando (p. 289) que «Bouglé contribuyó sin quererlo a la desaparición del durkheimismo», lo que no tiene sentido desde el punto de vista de lo que nos proponemos plantear aquí, y ya que la EFSA renace después de la guerra gracias a Gurvitch, cosa que el propio Marcel subraya (p. 297) en su conclusión…

34 En su libro de 1922, p.112.

35 Se trata de un texto de homenaje escrito por Mauss a la muerte de Simiand y publicado en el diario militante Le Populaire del 19/04/1935, en Escritos políticos, pp. 754-757 (Mauss, 1997).

36 El compañero de ruta y fiel apoyo de la EFSA (que nunca formó parte de ella, sin embargo) Lucien Lévy-Bruhl, autor conocido de libros sobre la mentalidad primitiva, también fue un amigo íntimo de Jaurès y de Blum. Hubert y Simiand fueron sus alumnos, que se convertirían en amigos después; ayudó a Mauss en la creación del Instituto de Etnología (Le Populaire del 16/03/1939, en Escritos políticos, pp. 768-770, Mauss, 1997).

37 Según Marcel (2001: 86).

38 «Géographie humaine et sociologie», reseña de A. Demangeon: La Picardie et les régions voisines, http Les Classiques…

39 Gislain y Steiner nos recuerdan esta tipología y la reacción de Simiand (1995: 69, 73).

40 Simiand, «Sobre el concepto de causa en materia histórica y sociológica» (1903), noticia sobre E. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichte der Philosophie Extracto de Notas críticas-Ciencias sociales, 1903, pp. 129-132.

41 Simiand, «Condiciones de comprobación de los hechos» (1932). Extracto de François Simiand, El salario, la evolución social y la moneda, Volumen I, París, Félix Alcan, 1932, pp. 29-43.

42 El escritor y ex ministro de Cultura ha narrado la muerte de Halbwachs, que fue su compañero de barracón en el campo de concentración nazi de Buchenwald, en su autobiografía.

43 Se trata de un artículo publicado en 1933 sobre los presupuestos familiares (Halbwachs, 1933: 341). Claro está que podría pensarse que los empleados, viviendo muchas veces más cerca de los servicios y de las administraciones, es decir, en los centros urbanos, deben pagar más caro el alojamiento que los obreros, pero es insuficiente la explicación, ya que se observan también diferencias entre urbanos y dado que los obreros vivían entonces, en EE. UU. o en Europa, intramuros.

44 Pierre Bourdieu (1979), para el primer término, y Vincent de Gaulejac, para el segundo.

45 Halbwachs, 1937-45: 99, 124, 131.

46 Halbwachs, 1937-45: 194.

47 Christian Topalov es autor de la introducción al libro dedicado al viaje de Halbwachs a Estados Unidos (Halbwachs, 2012); la anécdota y el propósito sobre sociología urbana están en la p. 36.

48 Halbwachs, 2012: 34.

49 El París de entonces o de hoy, porque París tiene la misma superficie desde hace más de ciento cincuenta años, salvo los dos bosques periféricos integrados durante el siglo XX en el municipio parisino, seguramente para elevar la tasa de espacios verdes de la capital… La cifra –proveniente de un periódico– de 4.650 km de vías en Chicago (que mide unos 10 km de ancho por 50 de largo) parece una barbaridad: seguramente se cuenta la ida y vuelta para cada línea (con 60 km de media de longitud de las líneas), lo cual puede ser, aunque parece algo excesivo.

50 Halbwachs no parece apuntar este aspecto de Chicago, aunque fuese un especialista en la cuestión por sus estudios sobre París. Prefiere comentar los mapas étnicos que proponen los americanos.

51 Este testimonio de 2004 está reproducido en el libro Les classes sociales (Halbwachs, 1937-1942), p. 255.

52 Halbwachs, «L’expérimentation statistique et les probabilités», 1923, en Classes sociales et morphologie (1905-1939).

53 En otro texto, Halbwachs escribe («La statistique en sociologie», en Classes sociales et morphologie, 1905-1939, p. 338) que el homo oeconomicus es una inútil abstracción, igual que el homo demograficus irreal de algunos autores que dibujan curvas únicamente con medias. El sociólogo debe observar la realidad, no construir modelos…

54 En las pp. 305-306 del mismo texto.

55 Podemos ilustrar el efecto de interacción entre variables con el hecho de que la probabilidad de morir después de una intervención de cirugía se correlaciona positivamente con el número de médicos y enfermeras operando, lo que, claro, se explica por un tercer factor escondido que condiciona los otros dos: la dificultad de la operación o la gravedad de la enfermedad.

56 En el texto de 1936 «La méthodologie de François Simiand. Un empirisme rationaliste», en Classes sociales et morphologie, 1905-1939, pp. 374, 388. También leeremos otro texto de la misma serie en este aspecto: «Le point de vue du sociologue», es decir, El punto de vista del sociólogo (1937).

57 En su libro Durkheim y el suicido, Baudelot y Establet (1984: 107) escriben que, a pesar de algunos errores o fallos (por ejemplo en la profecía de un aumento continuo que no se revela exacto hoy), el libro de Durkheim en su conjunto resiste al tiempo y las relaciones establecidas entre suicido según el sexo, la edad, el estado civil, la categoría social y la región, constituyen todavía hoy el punto de partida válido de los científicos que quieran estudiar este fenómeno.

58 Texto «Le point de vue du sociologue» de 1937, en Classes sociales et morphologie, 1905-1939, p. 392.

4

PROLONGACIONES DE LA EFSA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX, SU VIGENCIA HASTA HOY

Durante la Segunda Guerra Mundial y en el periodo inmediatamente posterior, es decir, de 1935 a 1950, la EFSA y sus satélites se concentran en tres grandes centros de enseñanza: la Sorbona, [1] la Escuela Normal Superior y el Colegio de Francia. A estos establecimientos de vocación académica se les añaden otros dos «lugares» de producción y difusión del conocimiento: un laboratorio, el primero que existió en Francia, como hemos dicho, el Centro Francés de Documentación (CDS) de Bouglé, reconvertido por iniciativa de Gurvitch en 1946 en Centro de Estudios Sociológicos; y una revista que se añade a L'Année sociologique, la recientemente creada Cahiers Internationaux de Sociologie, hacia la cual va trasladándose progresivamente el espíritu durkheimiano a medida que este va difuminándose en la primera. Gurvitch será el pasador de fronteras entre estos dos ámbitos. A través de estas distintas estructuras y bajo sus enseñanzas se forman generaciones enteras de investigadores.

Durante los veinte años posteriores a la guerra todo cambia, en el sentido de que la sociología se profesionaliza –a los sabios les suceden los investigadores. También se institucionaliza la disciplina y se multiplican los profesores cuando se crea la licenciatura de Sociología y se dividen los grupos, especializándose los campos y las teorías de la sociología.[2]

Para comprender cuáles son las prolongaciones de la EFSA en este contexto general, es el pequeño grupo en torno a Gurvitch –que además se conecta a una red bastante amplia– lo que procede observar. Esta es la razón por la que le dedicamos la primera sección de este capítulo, antes de ver cómo operan las

figuras esenciales de Balandier y Duvignaud en esta trasmisión, intercalando digresiones sobre autores menos centrales a pesar de ser componentes importantes (tales como Bastide o Leroi-Gourhan); para explicar por fin cómo, a través de filiaciones más contemporáneas, el espíritu y el método de la EFSA siguen vigentes todavía hoy en día.

4.1. El entorno de los Cahiers Internationaux de Sociologie, o la pareja Gurvitch-Balandier

La trayectoria de Gurvitch se desarrolla en los lugares clásicos de la EFSA: Burdeos, Estrasburgo y París, en la Sorbona. Judío ruso, naturalizado francés en 1929, está presente en los medios sociológicos y se encuentra con distintos durkheimianos, incluido Mauss. Después de leer su tesis sobre el «Derecho social» en 1932, consigue un puesto de investigador en el CNRS (1931-1935), y obtiene la cátedra de sociología en Estrasburgo (la que había dejado vacante Halbwachs), en 1935-1948. En 1940 se ve obligado a dejar la enseñanza en Francia, a raíz de las leyes fascistas de Vichy que destituyen a los funcionarios naturalizados. Con 24 años de edad en el momento de la Revolución de Octubre en su Rusia natal y habiendo conocido personalmente a Lenin,[3] la época no le era propicia… En Nueva York conocerá a Lévi-Strauss, también exilado por ser judío.[4] Muy activo, en 1946 crea a la vez los Cahiers Internationaux de Sociologie y el Centro de Estudios Sociológicos (CES) del CNRS; y también el Laboratorio de Sociología del Conocimiento, además de la Asociación Internacional de Sociología de Lengua Francesa (AISLF). Y todo esto sin abandonar el trabajo en el comité editorial de L'Année sociologique, al lado de Mauss y de Davy, colaborando en la tercera época de la revista, iniciada en 1949 pero que años más tarde se irá alejando de las ideas de su fundador.[5] Entremos ahora en el contenido de su obra.

4.1.1. La reconstrucción de la EFSA después de 1946: historia y teoría con Gurvitch

A partir de 1950, Gurvitch considera, al igual que Aron en su tesis, que no se puede confundir el desarrollo social con una filosofía de la historia; y critica la definición del movimiento de la sociedad como progreso continuo hacia un ideal comparándolo, es su expresión, con el happy end de las películas americanas.

Traza las líneas de una antropología fundamental y antievolucionista sobre las cuales podrán apoyarse autores tales como Balandier o Duvignaud (lo veremos más adelante). Los dos fragmentos siguientes, entre tantos otros, dan prueba de ello:

Solo renunciando a las ilusiones de una marcha necesaria hacia un ideal y de una evolución social unilineal y continua, puede la sociología dedicarse a la descripción y a la explicación verdaderamente científicas de una estructura o de una situación social concreta, trazando las distintas perspectivas posibles, y a menudo antinómicas, que se abren ante una sociedad que siempre se está haciendo a sí misma. (…)

Se vio al darwinismo retomar, en la biología, el principio de competencia, presente en el capitalismo de entonces, y revelar claramente su carácter ideológico. (Gurvitch, 1950, vol. 1: 32-35).

Una nueva civilización triunfa[rá], en la que el Hombre, los Nosotros, los grupos, las estructuras consigan aferrar en sus manos y dominar por completo las técnicas más avanzadas y las máquinas más potentes. La amenaza de la tecnocracia es [será] descartada, no solo gracias a la autogestión de todos los interesados y a la potencia consustancial a esta estructura, sino también gracias a la victoria del humanismo sobre el tecnicismo. (Gurvitch, 1966: 25, 233).

A diferencia de la opinión evolucionista según la cual las sociedades serían más simples cuanto más primitivas, para él las sociedades antiguas pueden ser complejas. De forma que una sociología del cambio social debe evitar una «sociología del progreso» que, siguiendo los pasos de la secuencia Montesquieu, Condorcet, Saint-Simon, Comte, Proudhon y Marx, confunda los criterios del análisis estático y los del análisis dinámico. La relación entre la estructura y el cambio no es la misma en la naturaleza que en las sociedades: en la primera, la evolución determina las formas anatómicas de lo vivo, mientras que en las segundas el cambio interfiere, pero está cada vez más encabezado por diferentes

movimientos sociales (historicidad). Por lo tanto no se debe confundir la noción de las clases sociales en tanto que designa un modo de dominación o prueba la existencia de desigualdades y en tanto que constituye el motor de la historia.

En su libro Les cadres sociaux de la connaissance (1966: 36), denuncia el evolucionismo de la sociología y de la ciencia histórica. No obstante, esta crítica es antigua, ya que en un pequeño artículo escrito mucho antes había tratado ya de las continuidades y de las discontinuidades en historia y en sociología (1957a). Aquí, Gurvitch señalaba una interesante paradoja cruzada entre sociología e historia, que destacamos en una contribución anterior (Juan, 2006: 258). Para él, la sociología se define como una ciencia que multiplica las discontinuidades y las rupturas, mientras que la historia trabaja esencialmente sobre las continuidades. En cambio, la primera parece más continuista, en su determinismo causal; la segunda reconoce más fácilmente la importancia de las decisiones humanas o de los riesgos coyunturales. En términos contemporáneos, se dirá que las rupturas históricas introducidas por la acción, los movimientos modernizadores o contestatarios, estrechan la trama temporal y refuerzan la integración dinámica de los sistemas.

Sin embargo, si el sociólogo debe buscar rupturas en los hechos, también debe proponer rupturas conceptuales cuando son necesarias para entender mejor los cambios sociales. Una de las principales rupturas conceptuales de Gurvitch es la del concepto de tecnocracia. Fue el primer sociólogo francés que dio una definición real del concepto de tecnocracia, exponiendo y criticando la obra escrita por Burnham en 1941, The Managerial Revolution.[6] La parte fundamental de la crítica se escribe en 1949, antes y más concretamente que la de la Escuela de Frankfurt. Gurvitch evoca ya entonces «las fulminantes fuerzas técnicas que se desencadenaron y que no se rodearon de las garantías sociales, políticas y jurídicas necesarias para desintoxicarlas, para eliminar el veneno que estas fuerzas pueden contener». Insiste en la amenaza de la toma del poder, tanto económico como político, por el grupo tecno-burocrático que dirige los medios de comunicación:

Se trata de gente que puede, para influir en los demás y reforzar su propio prestigio, manejar conscientemente los símbolos y los lemas, teniendo a su disposición, o bajo su control, los instrumentos técnicos por los cuales la propaganda se efectúa hoy. (…) Poderes discrecionales, sumados al manejo de potentes fuerzas técnicas (recordemos la energía atómica), dan a la emergente clase de los tecnócratas formidables triunfos que sería de un optimismo sociológico beato descuidar. (…) En todos los casos, la ideología tecnocrática es la ideología de un grupo que se considera como «una élite orgullosa de sus conocimientos» y desdeñosa de los «incompetentes», de los profanos y de los no «iniciados». La moral de esta élite es la moral nietszcheana del Superhombre, la moral del más allá del Bien y del Mal, combinada con el culto del maquinismo. (Gurvitch: Industrialisation et technocratie, 1949, pp. 180-186).

Gurvitch es el auténtico continuador de la EFSA después de la Segunda Guerra Mundial, tanto por su implicación en las cuestiones jurídicas como en las filosóficas y antropológicas. Su obra mayor contiene todo un programa de investigación multitemático, de orientación muy general, como ya indica su título: La vocación actual de la sociología (1950). Conviene insistir tanto en la envergadura del ángulo de observación de este libro como en sus fundamentos en la tradición posdurkheimiana[7]. La sociología, según él, se articula con las filosofías de Rousseau y de Saint-Simon, autores que –según su biógrafo Balandier– fueron sus maestros y fuentes de inspiración (junto a Proudhon y Marx, de forma secundaria). Gurvitch publica una recopilación de textos de Saint-Simon, y destaca a la vez las ambigüedades de su obra y su carácter tecnocrático. Declara que Durkheim no tuvo razón al confundir su pensamiento con el de Comte. Considera que Saint-Simon «fue el más realista de los "utópicos" y el más utópico de los sociólogos», porque cambió de ideal durante las distintas etapas de su vida: productividad industrial y utilitarismo de inspiración benthamiana al inicio, concediendo a los científicos el poder espiritual y el poder temporal a los industrial-empresarios; a continuación, planificación basada en la «pirámide industrial», con una tecnocracia liberal en la cúspide, planificación gracias a la cual «la administración de las cosas sustituirá al gobierno de las personas» y los productores-obreros podrán aprovecharse en gran medida de una abundancia cada vez mayor.[8] Esta filiación explica por qué cumple con la definición durkheimiana –y sobre todo maussiana– de la sociología; y se ve, claramente, porque Gurvitch aplica el método de la EFSA en su libro central.

En el primer volumen, estructurado en forma de U, su sociología «en profundidad» separa gradualmente la morfología ecológica, las organizaciones, los modelos culturales y las conductas difusas. A continuación, se desciende hacia lo más elemental con dos largos capítulos (165 páginas en total) dedicados a la microsociología y centrados en las formas concretas de la sociabilidad. Los contrapesos de estos últimos desarrollos, por los cuales el lector remonta a continuación al nivel de abstracción, están constituidos por un capítulo sobre los tipos de agrupaciones sociales –que contiene largas secciones sobre las clases sociales–, seguido de una reflexión sobre el concepto de estructura social y, por fin, de una presentación de los tipos de sociedades globales con la que se cierra el primer volumen.

Temáticamente, el segundo volumen se abre mucho más, puesto que, después de una reflexión sobre la conciencia colectiva, un enorme capítulo reanuda el debate abierto por Mauss (y Hubert o Fauconnet) sobre las relaciones entre magia, religión y derecho. Después de un rodeo por los hechos morales en Durkheim, los temas sociológicos en Bergson y la contribución de Marx a la disciplina, el resto de la obra se centra en las cuestiones de la multiplicidad de los tiempos sociales y en la clase dirigente tecnocrática –que se asemejaría a los legistas de Saint-Simon por su «sed infatigable de soberanía». Este volumen manifiesta claramente el durkheimismo de Gurvitch, no solamente porque trata de la risa bergsoniana como «conflicto entre la vida social espontánea y su simbolismo ceremonial», sino todavía más porque aplica su análisis «en profundidad» a la descripción de una morfoecología condicionada por las temporalidades de la acción humana y, en consecuencia, de origen institucional:

El suelo y el medio natural son modificados básicamente por las técnicas, por las actitudes, por las conductas y las creencias colectivas que los trabajan. El crecimiento y la disminución de la población, su grado de densidad, sus movimientos, están en relaciones funcionales con las organizaciones sociales particulares, las estructuras y los marcos sociales precisos, las prácticas, las reglamentaciones, los símbolos, las ideas, los valores, la mentalidad colectiva (Gurvitch: La vocation actuelle de la sociologie, 1950, vol. 2, p. 345).

Gurvitch firma aquí una declaración de pertenencia a la EFSA evidente, que hubiera podido suscribir Halbwachs. Gurvitch hace, sin embargo, una crítica de los enfoques de este autor sobre el concepto de clase social. Reconoce que en la EFSA se discutió mucho el concepto, particularmente en los escritos de Mauss, Bouglé, Simiand y Halbwachs, pero afirma que siempre con insuficiencias. Propone un largo análisis de los textos de Halbwachs sobre la clase obrera, descomponiendo y mostrando el interés y los límites de cada uno de sus rasgos, para concluir que le falta sobre todo la idea de conflicto de clases: no solo conflicto de intereses, sino también de valores, de conocimientos, de morales, de estéticas (1966b: 191). Vemos así que Gurvitch no conocía el texto de Durkheim sobre el origen de la universidad, comentado en el capítulo 2, el texto que ilustra sobre los agrupamientos que surgen de los conflictos y se consolidan con ellos. Tampoco sintetiza los aportes del conjunto, ni propone una clara definición de lo que son las clases sociales hoy en día. Esa definición tenemos que buscarla en otros textos donde vemos que, a pesar de su vacilación a propósito de la tecnocracia como estructura social sucesora del capitalismo organizado, se queda en un esquema tripartito que distingue clásicamente la burguesía, las clases medias y el proletariado –con una mención especial a la «clase virtual tecno-burocrática» cuyos miembros pueden pertenecer a la burguesía o a las clases medias– (Gurvitch, 1950, vol. 1: 394-395).

Gurvitch es mucho más claro al mantener que la EFSA, en su conjunto, había llegado a distinguir los dos componentes que Durkheim confundía en el término morfología concebido como «morfo-estructura», yuxtaponiendo los medios y las clases. Cabe separar, afirma, lo que se designa mediante el concepto de clase social de los fenómenos demográficos y geográficos, a los que Gurvitch propone llamar «ecológico-morfológicos» (densidad de población, éxodo rural, forma de las ciudades, etc.). También propone no confundir los conceptos de institución y de estructura (1950, vol. 1: 419-425), confusión característica de muchos sociólogos norteamericanos tales como Parsons o Merton. Al hacer esta crítica de la sociología funcionalista, Gurvitch pone en cuestión el valor explicativo del concepto de institución, olvidando un tanto sus previas raíces en la EFSA. No obstante, plantea una pregunta relevante: «¿Dónde está el límite del término institución, o institucional? ¿Una doctrina filosófica, política o científica es una institución, sí o no? Y si se dice, por ejemplo, que la religión es una institución,

¿se emplea el término en el mismo sentido que cuando se opone la Iglesia como ‘institución’ a las creencias religiosas y a las ‘practicas’ religiosas?» (Gurvitch, 1950, vol. 1: 428). Sin ninguna duda, tal pregunta es legítima. Un concepto que sirve para designar a la vez una idea o un conjunto de ideas, una cosa –sea una máquina, un sistema técnico o un mero objeto–, una ley o un código jurídico, etc., podría acabar por no designar nada. Sin embargo, Gurvitch (1950, vol. 1: 428-431) escribe, un poco precipitadamente, que tal noción es inútil. Añadiremos aquí que varias ciencias utilizan conceptos genéricos de este tipo: la fuerza en física, la vida en biología, el dinero en economía, el inconsciente en psicología, etc. Son conceptos inevitables que se declinan en varios sentidos y que se definen como grandes ámbitos de significado opuestos a otros. En el caso de la institución, se trata de designar una producción social de los seres humanos que se inscribe en la memoria colectiva. En este sentido, el enfoque de la EFSA coincide con la separación que propone Gurvitch (p. 432) entre comprensión de la realidad social en su conjunto y explicación de las bases de unidad de los grupos reales: las instituciones aseguran ambas cosas, según los funcionalistas, que las confunden con las estructuras; para la EFSA, en cambio, el concepto de institución sirve a la primera de ellas y el de estructura a la segunda.

Así pues, a pesar de sus críticas a Durkheim,[9] numerosas, y a Halbwachs, no tanto, Gurvitch conserva unas perspectivas que corresponden, típicamente, a lo que cincuenta años antes se proponía en la EFSA: se interesa por las normas y por el derecho (su primer tema de investigación);[10] no excluye los problemas antropológicos, en particular la religión y la magia; clases y desigualdades sociales son objetos sociológicos fundamentales para él. Aparte de todo ello, el concepto de tecnocracia, que trabajaba ya en 1949, se volverá usual en su obra y en la de sus seguidores (Duvignaud, Balandier, Lefèbvre, etc.). Lo que Gurvitch llama la «clase virtual de los tecno-burócratas» se trata en varios textos desde 1949 hasta 1965-1966. El último texto que escribió sobre el tema (1966a) es probablemente el más interesante en este sentido. La tecnocracia (o la «clase virtual» de los tecno-burócratas –virtual, es decir, muy real pero en un proceso de formación todavía no acabado en los años 1950-1960–) es un peligro para la sociedad y para la sociología (1966a: 118-122). Lo vemos en el siguiente fragmento:

La clase virtual de los tecno-burócratas (…) cuya fuerza reside en su omnipresencia, desde las grandes empresas industriales hasta la administración del Estado, en los organismos públicos y privados de planifIcación, así como en la dirección de los ejércitos modernos, encuentra un apoyo especial en los trusts y los cárteles, bajo el régimen del capitalismo organizado y dirigista. Esta omnipresencia de la clase tecno-burocrática en formación se revela, por otra parte, y se intensifca, en la propensión que muestra a invadir los «aparatos» de los diversos partidos políticos, independientemente de sus tendencias, sin hablar de los sindicatos, los de los trabajadores (por desgracia), así como los de los patronos (Gurvitch: Les cadres sociaux de la connaissance, 1966a, p. 118).

Más adelante, Gurvitch añade que esta nueva clase, con sus «élites dirigentes», adquiere cada vez más fuerza fuera del capitalismo dirigista, ya sea en los regímenes fascistas ya sea en los comunistas o en el Tercer Mundo descolonizado. Su poder está en la prospectiva y en la doctrina política que pretende dotar a la sociedad futura de una «tecnocivilización totalmente deshumanizada». Para él, solo la autogestión sería capaz, con su humanismo integral, de superar una dominación tan absoluta (Gurvitch, 1966a, 2001: 119-121). En uno de sus comentarios dedicados a Gurvitch, Balandier nos muestra, muy clara y sintéticamente, hasta qué punto este pertenece a la EFSA.

De la sociología saint-simoniana, [Gurvitch] conserva principalmente tres propuestas, buscando su desarrollo en Proudhon y en Marx: la sociedad se crea a sí misma; la realidad social es tanto material como espiritual; la sociedad se divide en grupos antagónicos. Gurvitch (…) creyó que el futuro del socialismo requería la síntesis de ambos sistemas de pensamiento; uno más cimentado en el conocimiento de la economía y de la historia (el de Marx); el otro, en el conocimiento de lo social y de los caminos de la libertad (el de Proudhon). De este último, Gurvitch extrae lo que a la larga marcará su propia teoría de la práctica: el énfasis puesto en la autogestión obrera y el reconocimiento de la necesidad del pluralismo; (…) continuando con el proyecto de Bouglé, busca en la abundante obra de Proudhon los elementos de una sociología científica (Balandier: Civilisés, dit-on, 2003, p. 329).

En resumen, Gurvitch defiende un enfoque durkheimmaussiano. Aunque animaba a sus estudiantes y doctorandos[11] a que hiciesen investigaciones de campo (véase el fragmento citado a continuación), él mismo no las hizo; y se burlaba de los «sociólogos franceses imitadores de los americanos, que renuncian casi por completo a la explicación, transformando, en el mejor de los casos, la sociología en sociografía». Para él, la explicación caracteriza mucho más a los durkheimianos que a los weberianos,[12] que prefieren la comprensión. Y la explicación es imposible sin una teoría sociológica general, lo que implica que los empiristas puros, al rechazar la teoría, son incapaces de explicar realmente los hechos, aunque muchas veces pretendan hacerlo, con sus fantasmas cuantativistas.[13] En este sentido, la perspectiva dialéctica debe prevalecer sobre la sistemática. Y lo que debe buscarse sobre todo son hechos sociales totales que atraviesen toda la sociedad a los «niveles más en profundidad», lo mismo que la sociedad en su conjunto «penetra» en profundidad en el cerebro y el cuerpo de los seres socializados, como decía Durkheim. E insiste, por fin, sobre las construcciones tipológicas (Gurvitch, 1967: 23-27).

Si tuviéramos que conversar con Gurvitch, le podríamos pedir que nos dijera algo acerca de su ambivalencia frente a las encuestas sobre el terreno; y él contestaría lo que sigue:

Las encuestas como las de Gallup no hacen más que construir, respondiendo a la fantasía de los «investigadores» (o más bien a los intereses de las poderosas organizaciones que las financian), mediante preguntas artificialmente planteadas, medias de «partidarios» y de «opositores», de corrientes sociales inexistentes. (…)

Solo las grandes encuestas de sociografía empírica, centrándose en la descripción concreta de la pluralidad innumerable y en la casi infinita maraña de grupos particulares en una sociedad global determinada y en una coyuntura específica, pueden generar una completa y viva representación del macrocosmos de las agrupaciones (Gurvitch, 1950, vol. 1: 295, 355).

Se nota aquí perfectamente la ambivalencia de Gurvitch ante los trabajos de campo. No podemos pues mantener que estuviera en contra de la recogida de datos empíricos, pese a lo que afirman algunos textos. Es explícita su desconfianza en relación con el dinero procedente de las empresas para la investigación sociológica. Y, de un modo en general más alusivo (aunque muy explícito en cuanto a lo que denomina su «cuantofrenia»), critica a los individualistas que crearon en Francia los primeros institutos de opinión publica (como su colega de la Sorbona Stoetzel, quien también fundó la famosa Revue française de sociologie).

Vamos a ver, a continuación, cómo Balandier desarrolla su propia obra, muy original, prolongando a la vez las creaciones institucionales de Gurvitch.

4.1.2. Los cincuenta años de integración socioantropológica de Balandier

Con Balandier tenemos una trayectoria más clásicamente académica, aunque no empezó como tal. Durante su vida de estudiante, se impregnó de Durkheim, de Mauss (a quien vio en alguna ocasión) y de Halbwachs, que fue su profesor. Su vida fue enriquecida con las enseñanzas etnológicas de Leenhardt, que le impresionaron mucho. Pero surgió el episodio de la guerra y de la resistencia,[14] que suspende sus actividades de estudiante. Tras la guerra, vive un año bastante literario – encuentro con Michel Leiris,[15] con Jean-Paul Sartre y con Albert Camus– durante el cual él mismo se dedica a la semificción de la autobiografía «arreglada» (Tous comptes faits, París, Pavois, 1947). En 1946 viaja a África, a las antiguas colonias de Francia, donde simpatiza con los intelectuales independentistas; muchos de ellos llegarán a ser ministros o presidentes de los países tras conquistar estos su soberanía después de 1960: Senghor en Senegal, Youlou en el Congo, M'Ba en Gabón, Houphouët-Boigny en Costa de Marfil, Burguiba en Túnez, etc. Por otra parte, colabora en la creación de la revista Présence Africaine, fundada en París por Diop después de la guerra. Crea y dirige el Centro de Estudios Africanos (Centre d'études africaines) en 1957.

Simultáneamente, a partir de 1954, será el corresponsable de los Cahiers internationaux de sociologie, la revista fundada por Gurvitch, que animará sobre todo después de 1960 (como director de la revista de 1960 a 2010, ¡durante medio siglo!). Llegó a catedrático en la Sorbona en 1962. Existe una anécdota significativa a este respeto: para la ceremonia solemne de inauguración del curso académico en otoño de 1962, le proporcionaron la tradicional toga negra, pero estaba un tanto ajada, ya que la habían llevado diversos sociólogos famosos a lo largo de los años –el propio Durkheim el primero. Balandier declara que «se encontraba, hasta cierto punto, en la sucesión directa» de Durkheim, si bien la transmisión de la EFSA la recibió en realidad con los cursos de Halbwachs y sobre todo con las lecturas de Mauss… También se puede decir que Balandier escribió algunos textos para Gurvitch,[16] igual que Mauss lo hizo para Durkheim.

Raymond Aron (que encabezaba entonces el grupo de los profesores de sociología de la Sorbona) le había animado a que enseñara sociología general y no permaneciera centrado en África. Es un periodo, además, en el que las definiciones y los niveles de los análisis sociológicos, sobre todo en relación con el desarrollo, cambian y se multiplican permanentemente. Balandier nos recordará, a propósito de una fórmula no explotada del demógrafo Sauvy (con el que codirige un libro), que el término «Tercer Mundo» apuntaba inicialmente a una analogía con la estructura en estamentos del antiguo régimen monárquico francés: los países clasificados en esta categoría del «tercer mundo» se comparaban con lo que había sido el tiers état, el que hizo la revolución frente al clero y a la nobleza. Se puede pues considerar que Balandier es el autor (por herencia de Sauvy) de esta expresión, Tercer Mundo, que se ha convertido en un concepto de utilización mundial.

Si nos aplicamos a entender el fondo de sus aportaciones, el itinerario intelectual de Balandier se caracteriza por la crítica del estructuralismo, propuesto en Francia por Lévi-Strauss, antropólogo al que, por otra parte, trató bastante asiduamente. Se opone a la antropología estructural, a la que le reprocha la ausencia de consideración para con la historia; propone pues simétricamente una antropología dinámica y crítica en la que el cambio social se torna central. Se puede considerar también que Balandier aporta una contribución socioantropológica al accionalismo, en particular cuando declara defender «el

enfoque dinámico que da paso a los conflictos, que no piensa que el universo social “se arregla” por sí mismo, sino al contrario, que está bajo la obligación de la auto-producción continua».[17] Entender la estratificación social como un proceso (según su expresión) no solo implica considerar el cambio institucional que afecta a la estructura social, sino también integrar el juego de los actores, en particular las estrategias y las lógicas matrimoniales que son consecuencia de una mezcla y movilidad social determinadas, incluso si las trayectorias descendentes se compensan a menudo y tienden también, al fin y al cabo, hacia la reproducción…

Es precisamente con un enfoque centrado en la dinámica de la acción como Balandier denuncia las ideologías de carácter religioso que intentan presentarse como si hubiesen sido generadas por poderes fuera del orden humano. Touraine las describe como «garantes meta-sociales del orden social». Y Balandier las llama «ilusión social esencial».

Nos acercamos ahora a algunos fragmentos que muestran claramente que la perspectiva adoptada por Balandier es durkheim-maussiana.

Lo simbólico no es solamente el medio de la comunicación y del conocimiento, es una técnica de conservación; «congela» o fija el pasado después de haberlo transformado y traducido según sus propias convenciones. (…) Cualquier sociedad se comprende menos como lo que es, un proceso continuo de autogeneración, que bajo el aspecto de un orden establecido y duradero; menos en la forma de los sistemas vivos y de la construcción permanente que en la de las cosas, de lo construido. Todas las instituciones contribuyen a mantener esa ilusión de óptica social; durando, adquieren un carácter objetivo, parecen ser independientes de los hombres que las crearon, se imponen como si no fuesen una respuesta –entre otras posibles– a los problemas que formula cualquier existencia colectiva. (…)

Cualquier sociedad impone un orden resultante de «jerarquías» complejas e

imbricadas, toda sociedad asegura una distribución desigual de la propiedad, del poder y de los signos que expresan el estatus. Las desigualdades se organizan en un diseño específico; forman un sistema, más o menos reconocido y más o menos aceptado o disputado por los individuos, que determina el modo de estratificación en cada una de las sociedades observadas. (…) El estrato se refiere a una unidad de carácter operativo, a un instrumento de interpretación de la realidad social; la clase social designa a un ser colectivo, un grupo real. El primer concepto es el medio del análisis sociológico, el segundo es su objeto (Balandier: Anthropo-logiques, 1974, pp. 9, 238 y 139-145).

En este texto se subraya la importancia de lo político y de las rupturas que introducen los movimientos sociales, es decir, la historicidad. El sistema dual, con las instituciones por un lado, y, las desigualdades descritas mediante el concepto de estructura de clases, por otro, es doblemente el producto de la acción, debido a que se crea y se niega. Incluso las clases, escribe en el mismo libro, se definen primero por las condiciones de su formación y de su transformación, y luego por su relación antagónica. Balandier es pues accionalista, sin la menor duda. No como lo son los americanos al estilo de Parsons, sino más bien como un Touraine que hubiera ampliado su perspectiva historicista a África y a todo el universo. En este sentido, como Touraine y tal vez más que él, Balandier hizo la síntesis entre las aportaciones de Gurvitch y de Aron.

En esa síntesis se incluye un punto de vista en cuanto a la lucha entre los diferentes paradigmas de la ciencia social. Balandier lo expresa, muy oportunamente, conectándolo con la historia de la literatura. En su autobiografía de 1977 muestra hasta qué punto es significativo que la moda estructuralista –o la «capilla estructuralista», como dice a veces con polémica ironía– haya coincidido en el tiempo con el auge literario de la «nouveau roman», tratada por sus autores como el relato de relaciones de las que quedan excluidos tanto los personajes como los acontecimientos que se desarrollan en el hilo de una historia. El estructuralismo «produjo una impresión de rigor y de tecnicidad (cuando sus más grandes éxitos eran más bien de índole literaria); dio más importancia a las formas que al contenido, suscitando así cierto tipo de diseño de los objetos intelectuales; (…) expulsó a la historia en el momento en que se

afirmaba la gestión programada de las sociedades». Así que no podía dejar de ser bien recibido, según Balandier, por los gestores impacientes por «instaurar el reino de la pura técnica y el gobierno tecnocrático de las relaciones humanas». Y nos recuerda que es precisamente sobre la base de una crítica al estructuralismo como su amigo Lefèbvre toma posición «contra los tecnócratas» y hace surgir el monstruo que domina el universo de la modernidad avanzada, el cibernántropo. En sus libros más recientes, Balandier propone el concepto de «nuevo Nuevo Mundo», con sus innovadores poderes y su imaginario poblado de presencias humanizantes inéditas, de dobles biológicos –los clones–, de dobles tecnógenos –los humanoides–, de seres inmateriales –las criaturas virtuales–, que dejan entrever la inquietud del hombre en pugna con la violencia procedente de las fuerzas de un «tecno-mundo descivilizado por los efectos de su poder-hacer sin trabas» (2003: 387-388).

Vemos hasta qué punto la crítica de la tecnocracia iniciada por Gurvitch cobra importancia en los textos de sus seguidores rebeldes.[18] Con todo, Balandier sigue siendo un antropólogo que se basa en Mauss y en su Ensayo sobre el don para describir e interpretar, por ejemplo, la institución del bilaba (ritual de luchas de injurias e intercambios de regalos) de los fang del Gabón. Por ejemplo, en un artículo (en los CIS de 1961) titulado «Fenómenos sociales totales y dinámica social», se cita al durkheimiano Davy (en La fe jurada) y se trata de la fiesta llamada malaki (de los ba-kongo), que es un sistema de prestaciones totales en el sentido de Mauss. En sus distintas investigaciones centradas en el continente africano, Balandier (1974: 218) menciona los países en los que se constituye una verdadera estructuración social a base de clases o castas profesionales. Se opone a la leyenda difundida por la mayoría de los sociólogos y antropólogos evolucionistas, la de las sociedades sin historia o las llamadas sociedades «frías». Los países en cuestión son también aquellos en los que un poder central fuerte conduce a la formación y desarrollo de las ciudades, mucho antes de la colonización europea. Se trata pues de sociedades con Estado, distintas de las sociedades de puros linajes a base de clanes y jefes locales. Las encontramos sobre todo en África occidental, en Malí y en Congo o en Alto Volta (actual Burkina Faso), por ejemplo en Uagadugú. Se sabe que en el Congo existía un sistema de órdenes y estamentos que diferenciaba entre la aristocracia, los otros hombres libres y los esclavos, como en la Antigüedad europea. Se trata siempre de reinos que tienen una vocación imperialista (Balandier, 1974: 216-220).

También vemos la influencia de la primera EFSA en uno de sus primeros textos, escrito después de un largo viaje por gran parte de África.

Cualquier sociedad humana presenta, si queremos considerarla sobre la base de un dualismo muy simplificado, una lucha entre dos principios: el de la heterogeneidad (la diferenciación social y los antagonismos relacionados con ella) y la homogeneidad (relativa a los factores de unidad, sean creencias y comportamientos o intereses comunes). Toda sociedad, a su propio nivel, es viable si el segundo de estos principios prevalece sobre el primero o lo equilibra. (…)

La ciudad «blanca», a pesar de la apariencia física, no muestra más fantasía que los centros africanos. Su subdivisión en compartimentos es menos visible en el orden social que en el urbanismo, pero no por eso es menos real. (…) El desarrollo urbano, que en algunas de nuestras ciudades ha podido tender a constituir barrios o suburbios coincidiendo con clases sociales específicas, adquiere aquí un aspecto caricatural. (…) Poto Poto y Bacongo, son dameros donde ni los cuadros ni los peones tienen características distintivas. (…) Una geometría sumaria ha dividido los centros en distritos –sin personalidad, ya que los nombres oficiales utilizan el orden alfanumérico para designarlos: A/1, B/2, C/3, etc.; estos barrios se subdividen a su vez en «bloques» y en parcelas numeradas (Balandier: Afrique ambiguë, 1957, pp. 196, 251).

Efectivamente: es el principio durkheimiano de las dos bases de la cohesión social general el que se indica en la primera parte del extracto: la estructura (por ejemplo la de un edificio) que la consolida verticalmente; y la del sistema institucional que la unifica y la consolida horizontalmente, por así decirlo. El enfoque es tanto más durkheim-maussiano porque es el factor de enlace y de unidad o de cohesión social el que, en última instancia, garantiza la viabilidad de la sociedad. En la segunda parte del fragmento se propone ya –en 1957– uno de los hallazgos que efecturará más tarde la sociología urbana (la de Lefèbvre, por ejemplo): una ordenación urbana en rejillas, coincidiendo con la segregación

socioespacial. La atención hacia las condiciones de vida es aquí evidente, como en la obra de Halbwachs, pero está afilada por la mirada in situ, una mirada a la vez objetiva y crítica, y por la peculiar sensibilidad del antropólogo.

Siendo un joven estudiante que seguía los cursos de Marcel Griaule en el Instituto de Etnología, Balandier estaba a la vez fascinado y desconcertado con esa forma de antropología. El especialista en los dogón de Malí presentaba a ese pueblo comentando sobre todo un corpus mítico. El desconcierto generó en Balandier el proyecto simétrico de estudiar, en el futuro, cómo los dogón producen su vida material y organizan su existencia en los días ordinarios; en pocas palabras, se propuso buscar «al dogón diario» que había de estar detrás del dogón operando simbolizaciones. Esa intención no tuvo consecuencias concretas, pero le volvió muy atento al hecho de que los antropólogos habían tenido mucha menos curiosidad por el hombre involucrado en la vida ordinaria y en la producción material que por el hombre que despliega las señales o símbolos y organiza los ritos de su cultura. Ésta es seguramente la razón por la que Balandier funda con Maffesoli en 1982 el Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano[19] (Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien, ceaq) con el claro objetivo de invertir intelectualmente en este campo y quizás de unirse un poco más a su amigo Duvignaud. Balandier dedicará un gran artículo de la Encyclopaedia Universalis a «la vida cotidiana», lo que hace de él, también, un cofundador de este ámbito científico.

Según Balandier, la socioantropología de la vida cotidiana es el ámbito científico que estudia las actividades ordinarias (1974). En la vida diaria se realizan prácticamente las normas instituidas y las relaciones sociales de dominación o de sumisión. La comprendemos a la vez en el plano del sistema institucional, a través de las pertenencias de sexo-género y edad o del sistema de parentesco, y en el plano de los actores (individuales o colectivos), con sus recursos vinculados a las determinaciones de clase y su capacidad para generar un efecto retroactivo sobre las obligaciones y las determinaciones. Lejos de presentar una imagen estática de lo cotidiano, son las condiciones de su génesis y de su modificación lo que interesa a Balandier. Los «rituales de la vida diaria» pueden ser estudiados por una antropología de la modernidad, porque las dinámicas consustanciales a las sociedades con fuerte historicidad los cruzan. Si la vida

diaria es a la vez instituida e «instituyente» es porque la aceleración del cambio produce márgenes de juego y alternativas, intersticios, donde la acción puede intercalarse, permitiendo movimientos sociales que conllevan innovaciones culturales, pero que pueden también generar una crisis de los puntos de referencia y del sentido (1974, 289-300). Por libertad o por obligación, la vida diaria no puede desarrollarse sin el más allá o, como escribe Balandier, sin «un ultra-mundo aparte» o «mundo trasero». Tampoco puede existir sin rupturas, que impiden que pase regularmente un tiempo que sin ellas estaría vacío de toda humanidad; sería solo un tiempo puramente mecánico (mecánica celestial del tiempo del calendario) que pasa independientemente de nuestra voluntad y que nos hace deslizarnos lentamente hacia la muerte. Tales cesuras son entonces análogas a lo que hace surgir la verticalidad del ser frente a la horizontalidad del tiempo.[20]

Siguiendo la estela de esta «ciencia social generativa» y de esta «antropología práctica» se han llevado a cabo numerosos trabajos, bien de nivel general (por ejemplo, el análisis dinámico en sociología según Rivière (1978), o bien más centrados en el ámbito de lo ordinario: La religion de la vie quotidienne (Lucas, 1981), las investigaciones sobre los «rituales seculares» (Rivière, 1983) y sobre Persistance et métamorphose du sacré o Nouvelles idoles, nouveaux cultes (Prades, 1987; Rivière y Piette, 1990)… Citando su «Essai d'identifcation du quotidien», que Balandier propone en 1983, se puede encontrar un gran número de apoyos relativos a este campo que entiende al ser humano «en sus actos y en su situación».

Se puede destacar también el razonamiento circular basado en un enfoque dialéctico de lo cotidiano: el actor rompe con sus rutinas por la conciencia de los acontecimientos, se protege de la contingencia por la repetición diaria de lo mismo, rompe lo repetitivo con rupturas (tales como la fiesta, las vacaciones, los viajes) y lucha contra la conciencia del tiempo que pasa tanto rutinizando su vida como entrando en disidencia, o también con la creación. Lo cotidiano se considera como un espacio-tiempo de la acción individual, lo que no significa de ninguna manera que esa acción no esté orientada, de otro lado, por lógicas institucionales. Es también resistencia. Estos escritos pueden considerarse como constitutivos de un enfoque dialéctico, a la vez institucionalista y accionalista, de

la vida diaria (Juan: Les formes élémentaires de la vie quotidienne, 1995, p. 118, comentando a Balandier).

Se puede decir sin vacilar que la «endotización» (o «desexotización») de la socioantropología de Balandier sigue este proceso. Y se acentúa de 1985 a 1994, periodo durante el cual publica, entre otros textos, varios libros cuyo título lleva la letra D en francés: El rodeo (détour en francés), El desorden y El dédalo, seguidos, en 2005, de El gran desarreglo (dérangement), y de El cambio contemporaneo (dépaysement), en 2009. A través de ellos se opera verdaderamente el tránsito desde una socioantropología de los países en desarrollo a un análisis de la modernidad. La vuelta a una «antropología de lo endótico» (reverso de lo exótico), que ya era un regreso físico, a pesar de los numerosos viajes por el extranjero, se hace entonces también intelectual: «un antropólogo, cuando se repatría y vuelve a su país, debe trabajar sobre la vida cotidiana».[21] Balandier es uno de los principales representantes de ese extenso movimiento de vuelta de la antropología sobre la modernidad y de vuelta al análisis de la vida que es contemporánea a los investigadores de la sociedad. Le haremos unas preguntas antes de ver cuáles fueron estos autores y quiénes son hoy. Encontraremos a continuación a uno de sus principales amigos, Duvignaud.

–Díganos, Sr. Balandier, si la EFSA le ha infuido…

–Lo que usted denomina EFSA, yo prefiero decir que es una corriente y un movimiento cultural científIco. Las escuelas (como el estructuralismo o el marxismo) son más disciplinadas y coherentes. Claro que la EFSA influyó sobre mí. Al seguir los cursos de etnología tuve la clara impresión de que Marcel Mauss había sido uno de los principales etnólogos (aunque sin un «terreno» personal); en el año 1925, Mauss había fundado el Instituto de Etnología con Rivet. Todos los que conocieron a Mauss hablaban de un personaje descomunal, incomparable, un erudito impresionante («Mauss lo sabía todo»). Yo, de verdad, no conocí personalmente a Mauss; solamente lo he visto en un estrado, durante una ceremonia de homenaje; estaba ya enfermo, muy débil. Mauss encontró su verdadera envergadura después de su muerte, cuando sus escritos inventivos

hicieron la felicidad de los exegetas. Durante la Segunda Guerra Mundial seguí los cursos de Maurice Halbwachs en la Sorbona. Quedé realmente impresionado por su valor tranquilo, que acumulaba razones para ser atacado; daba sus cursos con una suave obstinación y una forma de asombro causada por un defecto de visión; nos transmitía conocimientos poco conformes a los nuevos valores (entonces los nazis ocupaban París); él apenas se preocupó de ser prudente o de tener alguna escapatoria, y así sufrió una deportación que lo mató.

–¿Cuáles fueron, finalmente, los autores que han influido más sobre usted?

–Mencionar las figuras profesorales es ir en busca de los inicios generadores de la formación de una persona. Durkheim lo sabía, y fue como un «gran maestro profesor» de la nación que se había convertido en realmente republicana; no concebía una interpretación de la sociedad francesa que no fuera, al mismo tiempo, un conocimiento de sus métodos de educación, una investigación sociológica que no llevara consigo una moral y una pedagogía. Es cierto que la República era entonces la de los institutores-profesores,[22] y que mantenía su propio culto a una «enseñanza pública» y una «educación cívica» generalizadas. Los maestros, a todos los niveles, concebían sus funciones como un sacerdocio laico.

Michel Leiris me impresionó mucho con su escritura. A continuación, he frecuentado y trabajado mucho con Gurvitch, que fue mi director de tesis, y él mismo está en la filiación de lo que usted llama EFSA. Es evidente que guardo en mí, íntimamente, esta memoria colectiva que me constituyó en gran medida. Pero su pregunta me hace pensar en una superposición de recuerdos y de figuras con paisajes urbanos imaginados. Pienso sobre todo en una ciudad de las orillas africanas del Mediterráneo: Túnez. Y en su región. Me gusta combinar la exploración de esta vieja ciudad entonces encerrada entre sus muros, como en los siglos que la formaron, con las figuras de mis amigos: la de Roger Bastide, que la recorrió en busca de las señales consagradas, místicas y esotéricas; y sobre todo de Jean Duvignaud que amplió su lugar en mi amistad dándome las claves de esta sociedad tan secreta. De modo que varios lugares nos asocian. En

segundo plano, veo el apartamento parisino de la calle Vaneau donde residía Gurvitch; nos encontrábamos allí los tres, cómplices e impetuosos, unidos por una misma irreverencia frente al pensamiento establecido y calculador.

–Una última pregunta. Aunque usted representa una de las principales críticas del evolucionismo y ha hecho propuestas que enriquecen los criterios del análisis socioeconómico, en 1958 razonaba en términos «de economías retrasadas». En el texto al que me refiero, consideraba la parcelación de las tierras agrícolas o las «explotaciones demasiado pequeñas» (inferiores a dos hectáreas en Filipinas) como un factor negativo para el desarrollo. Se diría que en el trayecto desde esas expresiones precedentes hasta una de sus obras recientes (Civilisés, dit-on 2003), usted se apartó por completo del evolucionismo social…

–Es necesario protegerse de los reflejos anacrónicos. De la misma manera que es difícil hoy apreciar el nivel de valor que los resistentes tuvieron frente a los alemanes durante la ocupación nazi (la acusación de cobardía se pronuncia fácilmente hoy en día, en referencia a esta historia dolorosa, pero hay que conocer la brutalidad de aquellos tiempos), el evolucionismo y el progresismo se inscribían profundamente en el pensamiento social y en el pensamiento de izquierdas de la época. ¡En la actualidad conocemos los efectos perversos de la concentración de la tierra y de la agricultura productivista, pero no era el caso hace 50 años!

4.1.3. Digresión sobre la sociología de la vida cotidiana de Lefèbvre

Es importante proponer aquí una breve digresión sobre los autores que continúan la tradición iniciada por Halbwachs en el estudio de lo urbano, en particular Henri Lefèbvre. A pesar de ser conocido sobre todo en el campo de la sociología urbana, el joven Lefèbvre empieza sus investigaciones en el ces (ya mencionado con Gurvitch), donde se encuentra, entre otros, con Morin y Dumazedier. Trabaja sobre la sociología rural y la sociología de la vida cotidiana. No es que sea un miembro heterodoxo –como desde luego lo son todos– de la EFSA, pero

sí es otro compañero de viaje de la misma. ¡Su crítica a Durkheim es propiamente durkheimiana! Así, concibe las instituciones y los hechos sociales como relaciones entre los hombres; y las sociedades –sin oposición entre las primitivas y las desarrolladas– como históricamente situadas y en un proceso de cambio permanente (Lefèbvre, 2002: 128-130). Escribe con Duvignaud en las revistas Arguments y Autogestions y pertenece al grupo de la Internacional Situacionista, con Debord y otros, antes de romper con ellos. Todo eso no le impide tener una carrera docente universitaria en Estrasburgo y París-Nanterre[23] como profesor de sociología. Una prueba de su proximidad a la EFSA, la podemos encontrar en su mejor biógrafo, Rémi Hess. Según él, Lefèbvre desarrolla, en un libro de cuatro volúmenes, una definición del Estado como «superinstitución» que coordina el trabajo de institucionalización. No obstante, vamos a aportar más pruebas desde el contenido de su propia obra.

Lefèbvre participa desde el principio en la tradición de la sociología crítica iniciada con Gurvitch. Por ejemplo, en las primeras líneas de un libro titulado Una crítica de la tecnocracia (1967) propone un paralelo entre las consecuencias (retombées) de la técnica y las lluvias radioactivas. Lefèbvre es uno de los primeros sociólogos críticos del productivismo, denuncia el hedonismo del consumo y los gadgets de una sociedad donde lo espectacular absorbe lo vivido (1967: 26-27). La sociedad de consumo –término que esconde nuevas formas de pobreza, incluida la cultural– se caracteriza por «el carácter irrisorio de lo diario, el rigor frío y miserable de las “zonas urbanas”, las situaciones de crédito y de dependencia socioeconómica, la creciente escasez de espacio y de tiempo».

Si Gurvitch (desde 1949) había señalado ya el nacimiento de un poder tecnocrático, Lefèbvre (1967) siguió esta crítica destacando el reino de la tecnociencia y el modelo de desarrollo circulacionista de la tecnocracia. Como ya lo había hecho Gurvitch, precisa que la dominación cultural generalizada que ejerce la tecnocracia es también aceptada, especialmente, entre los representantes del movimiento obrero:

Entre la gente de izquierda, los más realistas esperan realizar los proyectos de la

tecnocracia: planificación, racionalización de la vida social desde arriba, organización en nombre de la nación y del Estado. (…) Estos hombres de izquierdas mantienen los ojos levantados hacia su sublime ideal y su contrastado humanismo, mientras que no saben ver lo cotidiano. (…) La ideología tecnocrática[24] persigue a esta desafortunada izquierda. Es una obsesión para ella (Lefèbvre, 1967: 51, 175).

En 1972, mientras el movimiento ambientalista comienza a propagarse, pronuncia una conferencia en varias universidades de América Latina, en la que afirma que «la ideología del crecimiento ha sido golpeada hasta la muerte», se derrumba como resultado del malestar urbano, de la destrucción de la naturaleza y de sus recursos y «va a desaparecer en los países desarrollados».[25] Notemos, a proposito de esta predicción algo imprudente, que con ella Lefèbvre se distingue del conjunto de los durkheimianos, los cuales diferencian mucho más lo que desean y lo que observan.

Sin embargo, Lefèbvre es sobre todo uno de los principales fundadores de la socioantropología de la vida cotidiana. Es el tema más recurrente de sus numerosas obras, que se extienden durante casi dos tercios de siglo, de 1925 a 1990. Estamos totalmente en sintonía con él cuando escribe que el estudio de la vida cotidiana tiene como objeto la praxis social por su lado más humilde, más «material». Esta sociología «busca, en la vida social tal como es, determinar lo que hace que un ser humano sea humano, y lo que le hace seguir siéndolo» (1959: 603). Todo un programa de sociología crítica se dibuja con estas palabras. Él lo aplicará –en conformidad con la tradición de la EFSA– mostrando cómo la situación social, la cultura de masas, por un lado, y la morfología del medio de vida, por el otro lado, modelan la acción ordinaria. Su mayor contribución a la sociología parece estar en la articulación de la sociología de la vida cotidiana –su primera vocación– con la sociología urbana. Autor de varios libros dedicados a la producción del espacio, Lefèbvre es el origen de una fórmula muy sugerente, repetida en sus obras (por ejemplo la de 1968), según la cual la ciudad o el espacio es «la proyección en el suelo de las relaciones sociales». Siguiendo esta idea, demuestra, de modo típicamente durkheim-maussiano, que esa proyección es la vertiente morfológica de las instituciones, de la división del trabajo y de las relaciones sociales. Su descripción crítica del urbanismo funcionalista[26] se halla

entre las más relevantes sobre el tema. En las ciudades nuevas, Lefèbvre, antes que Castells, observó los síntomas de las patologías existenciales, esa patología que los franceses llamarían más tarde sarcellite, refiriéndose a Sarcelles, un municipio de la periferia parisina en el que muchas antiestéticas torres de apartamentos (de las primeras en Francia) daban a la población un sentimiento de malestar: «La ciudad nueva es la cotidianeidad en el estado químicamente puro», escribió (1961: 82). En ella, la vida cotidiana pierde su profundidad y se vuelve solo trivialidad bajo el reinado de las cosas, para saciar los deseos. Cuando Lefèbvre propone una sociología del aburrimiento, el estudio de los estilos de vida sin estilo, es para diferenciar esta cotidianeidad de un cotidiano potencialmente creador. El marco urbano de la vida explica en gran parte esta cotidianeidad dominada y dependiente que coincide con el modelo urbanístico funcionalista seguido por todas las sociedades desarrolladas hoy en día. De ahí su crítica del coche como símbolo y consecuencia de esta producción espacial.

El coche es el objeto-rey, la cosa-piloto. El tráfico entra en las funciones sociales y se pone en primera línea. Lo que causa que tengan prioridad los parkings, los accesos, las vías adecuadas. Ante este «sistema», la ciudad de defiende mal. Ahí donde existió, ahí donde sobrevive, nosotros (los tecnócratas) estamos dispuestos a derrumbarla. (…) El espacio se concibe según los requisitos del automóvil. El circular substituye al habitar, y eso en la supuesta racionalidad técnica. (…) Para mucha gente, incluidos habitantes de pabellones suburbanos, es la privacidad. (…) Para el habitante de un gran conjunto residencial y de una ciudad nueva, es otra cosa. Su agenda está prescrita, formulada, funcionalizada; se inscribe en las paredes, en lo que queda de las calles, en los «centros comerciales», los parkings y los «servicios», las paradas de autobuses y de metro (Lefèbvre: La vida cotidiana en el mundo moderno, 1968, pp. 191-192 y 230-231).

Añadiremos que esta profecía se realiza de modo bastante evidente y que, hoy en día, podemos extender la funcionalidad del tiempo de la vida ordinaria al urbanismo funcionalista, sea vertical u horizontal. Esta vida cotidiana es «rutina trivial y existencia profunda» (lo escribía ya en 1961: 76). Por lo tanto es bífida: con la cultura de masas lo extraordinario encanta lo ordinario, compensa su carácter repetitivo y empobrecedor, la pérdida de los puntos de referencia, pero

con un alto precio: el aumento de la tensión y de la aceleración de los ritmos vitales. Este sería uno de los raros puntos de convergencia entre él y Maffesoli, otro importante autor, cuando era joven, de la sociología y antropología de la vida cotidiana.

Desde uno de sus primeros libros, La conquête du présent (1979), hasta uno de los últimos, Le temps revient (2010), Michel Maffesoli cita abundantemente a Durkheim, mostrando que el fundador de la EFSA no tiene los caracteres limitativos y objetivistas que se le atribuyen a menudo; Maffesoli se interesa más por lo instituyente, por la efervescencia social, que por lo instituido. Durkheim, nos recuerda este autor, define también la sociedad como la idea que esta se hace de sí misma –notable importancia de lo simbólico–; y la modernidad, como invención del individuo. A propósito de Lefèbvre, Maffesoli reconoce sus aportaciones al conocimiento de la vida cotidiana, pero le reprocha haber adoptado la postura del «intelectual-cerebro» frente al pueblo, cuya visión del mundo quedaría algo corta y enviscada en lo inmediato de la vida diaria. Maffesoli insiste, por el contrario, en «el querer vivir», en la duplicidad y la teatralidad cotidianas.[27] Pese a lo antes señalado, sería difícil considerar a este autor como continuador de la EFSA, porque su obra se ha vuelto poco a poco más filosófica que sociológica y porque nunca ha querido percibir el peso de la morfología espacial y de las posiciones sociales. Su biografía indica, además, que fue vicepresidente del Instituto Internacional de Sociología fundado en 1893 por René Worms (y que ya se ha citado en el primer capítulo como el organismo que ya entonces reunía a los sociólogos que estaban fuera y en contra de la EFSA)… Muchas de las reflexiones de Lefèbvre y Maffesoli, particularmente en el campo de la vida cotidiana, se encontraban ya previamente en Balandier (quien los conoció bien a ambos), como hemos visto antes. Sin embargo, la lógica de especialización de las ciencias conduce necesariamente a una cierta dispersión y, en realidad, esta empieza a notarse poco después de la guerra, como vamos a ver a continuación.

4.2. La diversificación de los temas de la EFSA en el periodo 1960-1980

Poco a poco, durante la década de 1960, la EFSA deja de ser un cuadro de pintura figurativa y realista, como la de Velázquez, y se vuelve más impresionista y casi surrealista, como lo eran al principio Juan Gris, Salvador Dalí o Pablo Picasso. Lo vemos enseguida con Duvignaud, un autor que encarna por sí mismo el principio de diversificación de la EFSA tras la guerra. Por eso, lo vamos a esbozar con anchas pinceladas, como un cuadro medio impresionista, medio surrealista.

4.2.1. Sobre el fecundo, copioso y accionalista Duvignaud

Parafraseando a Duvignaud[28] (quien a su vez está influido por Gurvitch, bajo cuyo magisterio escribió su tesis sobre el teatro), se puede decir que «la vocación de la sociología» no fue nunca oponer lo colectivo a lo individual. Aún menos lo fue, añadiré siguiéndole, asimilar el determinismo a lo colectivo y la libertad a lo individual. Sí lo es, en cambio, «buscar cómo, en medio de la trama institucional de la vida social, surge y se impone la individuación» (que no es lo mismo que la individualización), es decir, la capacidad personal o colectiva para participar en la producción de sí mismo. Duvignaud escribe esta frase varias veces, puesto que la encontramos también en el prefacio del libro póstumo de Halbwachs La mémoire collective. La insistencia es pertinente, pues ha sido necesario bastante tiempo para que la sociología admita que los sistemas sociales también son realizados por los actores. En este prefacio de 1968, Duvignaud escribe también que los textos de Halbwachs contienen elementos de una sociología de la vida cotidiana, lo que le permite mencionar a Henri Lefèbvre y su libro fundador de este campo de la investigación sociológica,[29] campo en el que encontramos a muchos seguidores de los durkheimianos.

Lo más transversal de las contribuciones de Duvignaud es que propone una crítica de la sociología y de la antropología, al mismo tiempo que abre una brecha en el estructuralismo en ellas dominante. Casi se podría defender la hipótesis[30] de que Duvignaud es un socioantropólogo accionalista.[31] Su sociología del actor –en todos los sentidos del término, tanto el teatral como el sociológico– atraviesa de distintas maneras el conjunto de su obra, pero es al tratar las manifestaciones estéticas y festivas (y también lúdicas) de la vida social cuando este accionalismo antropológico se nota más. Obviamente, Duvignaud no solo propone una socioantropología del protagonista teatral sobre el escenario, sino que mantiene que la persona ordinaria, cuya existencia concreta integra las formas instituidas –en particular las formas del imaginario– al mismo tiempo que se desmarca de ellas es también un actor, ya que según él la vida cotidiana es a la vez transgresión de las normas y adaptación.

En su libro Chebika (1968), hace un trabajo de antropólogo clásico, realizando observaciones de una pequeña comunidad in situ y en inmersión profunda. Y circulando permanentemente de lo instituido, de las tradiciones, y en particular de los valores y normas, hacia lo vivido, con las descripciones de la vida ordinaria. Sin embargo, todo el resto de sus obras se puede calificar, sin escrúpulos, de accionalista. Por ejemplo, en el libro Le langage perdu queda muy claro este aspecto. Nos recuerda que si no se considera la cuestión de la divergencia respecto a las normas, tan olvidada por la antropología clásica, no se puede comprender el cambio cultural y social; ni cómo se inventan nuevas formas, es decir, no se puede comprender la creatividad. Las manifestaciones de esta creatividad no son solamente artísticas; y tampoco son solamente contemporáneas o propias de la modernidad:

Es la misma inteligencia la que encontramos actuando en el salvaje, el bárbaro y el civilizado. Montaigne no habría desaprobado Ancient Society. ¿Pero estábamos preparados, entonces, en aquellos tiempos de las «religiones del progreso», para admitir que el destino del guerrero con plumas no era necesariamente el del ciudadano con sombrero hongo, que cada cultura inventa separadamente, y de modo siempre diferente, su historia y su «modernidad»? (Duvignaud, 1995: 186).

Para Duvignaud, uno de los temas que la antropología trata poco –con la excepción de los durkheimianos y sus investigaciones sobre la morfología social– es la producción/reproducción no solo de las condiciones materiales de la vida, sino de todo el conjunto de las condiciones de la existencia social. Así, por ejemplo, la aparición de las ciudades: la ciudad no surge porque una infraestructura económica previa determine su nacimiento; tampoco por una superestructura religiosa (como sostiene Fustel de Coulange en La cité antique) que caería del cielo para orientar los valores constitutivos a priori. La aparición de las ciudades depende sobre todo de lo que Touraine llama la historicidad. Duvignaud (1977: 17) se pregunta «cómo se generan ellos mismos estos núcleos colectivos [las ciudades]». Para él, lo social es autógeno, como diría Morin, porque la naturaleza del hombre es su cultura: el hombre produce en gran medida su propia naturaleza desde el principio de la humanidad, lo que le distingue de su animalidad originaria.

En la pura línea de la previa EFSA, lo social es lo que se instituye y eso se ve, en particular, en la morfología social de las ciudades. Cuando esta fuerza de creatividad desaparece, la ciudad declina, o por la dilución en imperios demasiado extensos o por la necrosis tecnocrática de una «producción del espacio urbanizado» que olvida toda referencia a lo simbólico, a la historia y a la memoria colectiva de los lugares. Duvignaud menciona a Henri Lefèbvre al desarrollar esta idea de «no-lugares», que Marc Augé retomará sin citarlo, aunque Duvignaud la trató con mucha más profundidad histórica. El urbanismo tecnocrático –que es parcelario y por lo tanto funcionalista– rompe el frágil vínculo de los habitantes con su marco de vida e impide o vuelve más improbable la autogestión de la vivienda. Cuando la ciudad ya no tiene sentido socialmente, en el plano de la sociabilidad interpersonal, cuando ya no podemos ver su cohesión, se debilita. Duvignaud recuerda que en la antigua lengua griega theatron significa «lugar desde donde se mira». Si «solo la ciudad organiza el lugar donde se lanzarán las figuras de la ficción» (1977, p. 43), es porque su reflexividad tiene valor de integración social, lo que resulta ser la vocación o la función de las formas simbólicas. Recordemos que para los durkheimianos los cambios morfoestructurales coinciden siempre con cambios simbólicos e institucionales. El arte se correlaciona pues con esos cambios –sus innovaciones siguen las rupturas sociales o las preludian– y conlleva menos continuidad de lo

que pretenden sus historiadores evolucionistas.

Incluso hoy en día, es común considerar los frescos de Altamira como el esquema originario de la pintura moderna (…). ¿Quién no ve el segundo plano de esta creencia? El deseo de anclar en la no-historia y en la pureza original una preocupación esencialmente actual (…). Es dudoso que se pueda demostrar que hay una continuidad real entre sociedades que, hoy, nos parecen extranjeras porque son arcaicas, o que podamos transportar arbitrariamente, al otro extremo de la historia, un tiempo más o menos largo que sólo es una proyección de nuestro periodo presente. Tratándose del arte, solo recientemente la pintura se propuso utilizar, como lo hacen Picasso, Juan Gris y Atlan, significados sacados de la lengua de pueblos supuestamente no históricos, «arcaicos». (…) Vivaldi no oía de ninguna forma, ni siquiera en sus sueños o en la oscuridad de un inconsciente colectivo, los acentos de la música pregregoriana; mejoraba el espacio musical de sus predecesores florentinos. (…)

La creatividad dramática europea está en su apogeo cuando el mundo de la Edad Media, en el plazo de dos siglos, bascula hacia el mundo premoderno de las monarquías centralizadoras y estatales, en España y en Inglaterra. La pintura moderna de la Escuela de París se sitúa en el punto de fractura entre las sociedades liberales o comerciantes y las sociedades industriales modernas. La importancia excepcional del concepto de anomia puede evaluarse porque podemos, gracias a él, dar cuenta de fenómenos de creación individual y colectiva que de otra manera aparecerían simplemente como aberrantes o inclasificables (Duvignaud, 1967: 28-31, 66).

Notemos que no es que se invierta el sentido del concepto de anomia, sino que se le da una connotación positiva, al ser el debilitamiento de las normas una condición de la mutación social. Este enigma del cambio se resuelve, para Duvignaud, en la circularidad, o mejor dicho en la reflexividad, de los diferentes factores de la creatividad humana; en lo que puede también denominarse, con Aron y Touraine, historicidad. La ciudad condensa la población, concentrando a los individuos; pero esta densidad es también y sobre todo moral, como decía

Durkheim –y Duvignaud lo subraya claramente. El teatro, según su hipótesis, solo aparece allí donde hay una fractura entre los mitos y el deseo presente, entre las estructuras simbólicas y el proyecto existencial de una generación, en resumen entre lo instituido y lo vivido (1977: 45). Es, más exactamente, la ruptura entre la cultura del pasado y la experiencia del presente, entre la mitología y la trama de las existencias, lo que explicaría el nacimiento del teatro, igual que ocurre en la novela llamada «moderna»: se trata de una ruptura similar a la que Don Quijote personifica en el libro de Cervantes. Este movimiento es el de la historicidad, es decir, de la capacidad de las sociedades para producirse a sí mismas, y es a la vez el de la individuación.

El lugar del arte y de la fiesta, entendidos como formas instituidas pero alteradas por lo vivido, es un tema transversal a la obra de Duvignaud, que se manifiesta en las tan numerosas y diferentes articulaciones de lo instituido y de la vida cotidiana en sus escritos. Se ubican en la actividad mental del novelista que, en su creación literaria, proyecta su vida ordinaria o la de quienes tiene cerca, sublimándola asimismo. Simétricamente, las ficciones entran en lo vivido de las personas, las alcanzan y penetran íntimamente, incluso las ficciones de la cultura de masas; esta es la razón por la que Duvignaud menciona los temas introducidos de modo muy relevante por Morin[32] en 1956, en su libro El cine o el hombre imaginario –que considero como una de las obras fundacionales de la socioantropología de la vida cotidiana. Son temas tales como los orígenes del universo extraordinario (o el «mundo trasero» para adoptar el término de Balandier) que constituye el escenario sobre el que se realiza la vida ordinaria. Las ficciones crean imaginario «para arrancar la existencia al lecho en el que corre, inocente» (1960: 305). Del contacto entre la vida que se despliega en torno al artista y las maneras de pensar de la muchedumbre impersonal surge la creación literaria. El arte sería el banco de pruebas de la experiencia humana y, más globalmente, el imaginario sería su prefiguración, a pesar de una libertad contemporánea que facilita la creación pero que genera también la «peligrosa espontaneidad que los modos de vida modernos imponen al hombre» (1960: 303).

En su segunda tesis, dedicada a la Sociología del teatro (que se publica en 1965), Duvignaud cita a Durkheim, hablando del teatro como catarsis; pero sobre todo,

y varias veces, a Mauss en su texto sobre «La persona y el yo» (en Sociología y antropología, 1971), el texto en que, como hemos visto anteriormente, se introducen los conceptos de rol y por lo tanto de estatus en el arte, antes que en la ciencia social. Insiste en la contradicción de la dramaturgia: por una parte, crea fatalidad, estabiliza el juego social con sus tensiones y conflictos, en tanto que por otra parte, debería destruir tal fatalidad denunciando el desorden social y político. La potencia dramática del teatro reside pues en esta tensión.[33] En el mismo libro ya evocaba la relación entre el teatro y la ciudad, mejor dicho entre el teatro y la ciudadanía, como una dinámica colectiva que es originaria de la Antigüedad griega pero que después se generaliza en todas las épocas y áreas culturales.

Debido a que condensa las mil facetas de lo cotidiano y las múltiples variaciones de la existencia, el arte, «a través de la coherencia de un sistema y de un estilo», puede cristalizar las posibilidades que sus contemporáneos experimentan en la vida práctica; puede incluso volver a dar sentido a la atomización de los modos de vida «que componen la situación del hombre involucrado en la técnica».[34] Si el arte (no solamente literario, teatral o plástico, sino también musical, por lo menos en el arte lírico) representa a menudo la vida diaria, es para transfigurarla y extraer de ella los símbolos integradores. Toda la magia del arte consiste en reflejar el mundo deformándolo y, simultáneamente, precisamente mediante esa deformación, anticipar el futuro de ese mundo. Tiene un papel reflexivo y evolutivo porque transgrede, infringe, las normas. Incluso cuando se vuelve mercancía o acontecimiento, el arte sigue abasteciendo la dinámica cultural y social (1967: 174). El arte, las pasiones, la fiesta, desempeñan el mismo papel de divergencia respecto a la situación que da todo su espesor al concepto de actor en todos los sentidos del término (y, particularmente, en el sentido que le daba el joven Touraine cuando escribía en Arguments, la revista de Duvignaud).[35]

Si la fiesta es uno de los fenómenos más importantes para Duvignaud –como lo era para Durkheim (1912)– es porque se constituye como ruptura tanto en la vida colectiva como en las temporalidades de la vida personal ordinaria. La fiesta no es solamente una epifanía del momento.[36] También participa en el cambio cultural y social porque el arte articula lo instituido y lo vivido, con las suspensiones del tiempo social y de los estatutos, las rupturas en la continuidad

de los comportamientos ordinarios; se caracteriza por «una plenitud o una abundancia prohibidas a la vida diaria» (1980: 50-54). Se puede generalizar este fenómeno a todas las situaciones de carnaval. Se trata de lo que se puede denominar «la institución vivida»,[37] aunque esta expresión no forme parte de su vocabulario.

La obra de Duvignaud participa también en la adaptación de la antropología a las sociedades contemporáneas que cambian más rápidamente que las sociedades exóticas (aunque estas siempre han cambiado, contrariamente a las leyendas del evolucionismo social).[38] Su socioantropología es realmente una socioantropología de lo endótico. Por último, se podría decir que es uno de los representantes de una antropología no estructuralista, y por lo tanto de una socioantropología accionalista. Accionalista en el sentido de que el cambio social, las rupturas históricas, las transgresiones, deben integrarse en una ciencia sociohumana (la sociología y la antropología) que supere su posición dominante, demasiado orientada, mantiene, hacia la observación exclusiva de tradiciones, y paralizada «en la historia suave e inerte o en la inmovilidad» (1973a: 178)… Vamos a preguntarle a Duvignaud si él siente este sentido del accionalismo.

–Diganos, Sr. Duvignaud, ¿estaría usted de acuerdo en que se le defina como un socioantropólogo accionalista?

–Sí, seguramente, pero un poco particular; mi accionalismo es sin actores concretos; es algo, podríamos decir, a la imagen de esa creación mural, más colectiva que anónima, de los habitantes de una calle mencionada en mi libro L'Oubli (1995: 14) que participan en dibujar y mejorar un graffiti callejero colectivo. Es una antropología accionalista que sigue siendo al mismo tiempo durkheim-maussiana. En el Pandémonium du présent (1998: 120), uno de mis últimos libros, menciono a Marx y a Lévi-Strauss desviándose ambos de lo «vivido», a causa de su compromiso con el análisis estructural: «Los posmarxistas son en realidad estructuralistas que se esconden bajo el disfraz de historiadores». En cuanto a Lévi-Strauss, si bien percibo perfectamente el interés que tiene situar conjuntos de significados más o menos comunes, tengo

dificultades para «postular que estos conjuntos corresponden a una manifestación del hombre» (1998: 123). En la disputa Gurvitch/Lévi-Strauss, tomé obviamente partido por el primero, al igual que mi amigo Balandier, porque consideré que una sociedad, sea cual sea, no se repite ella misma, y que «cualquier sociedad es capaz de inventar su propia génesis y sus propios modos de transformación».[39] Cuando fundamos la revista Autogestion en 1966, con Henri Lefèbvre y otros, el primer número estuvo en buena medida dedicado a Gurvitch, que acababa de morir entonces, e incluía también la búsqueda –en la que colaboramos– de las formas de autoproducción de la sociedad por ella misma a través de sus movimientos sociales.

–Pero, no obstante, usted parece tener una visión ambivalente de las instituciones (contra la escuela durkheimiana a la cual está vinculado)…

–Para mí, las instituciones solo son lo social cristalizado, mientras que la propia fiesta, en su vocación transgresora y de ruptura provisional del orden es lo instituyente, lo que Morin llama lo «vivo del sujeto».[40] Con la fiesta y durante ella, el hombre tiene que enfrentarse a una realidad diferente de la realidad cultural ordinaria o diaria. La fiesta rompe la trama de los «discursos instituidos» e impuestos (profesores, científicos, tecnócratas, políticos, periodistas de tv o radio, etc.). Y la fiesta colectiva no es tal si no reúne la dimensión política, la de la lengua y la del amor o de la licencia sexual. Por ejemplo, para mí el arte es una institución sin finalidad institucional, que supera y transfigura la vida familiar, desde el principio de los tiempos; pero se sedimenta y se endurece al instituirse. Para mí, lo institucional es lo sedimentado de la vida social, mientras que lo artístico es una fluidez creativa permanente. Esta es la razón por la cual, antes de sedimentarse a su vez, el arte tiene por función el articular y constituir un vínculo social. Leroi-Gourhan lo dice también, y con fuerza, en relación con el arte de la Prehistoria.

4.2.2. Sobre la prehistoria etnográfica de Leroi-Gourhan y la etnología sociológica de Bastide

A diferencia de Lefèbvre, estos dos autores pertenecen por completo a nuestro ámbito (si bien de modo específico, como pasa con todos los autores de este último periodo).

Para André Leroi-Gourhan,[41] como repetía en sus cursos su maestro y director de tesis Mauss, la tecnología es una etnología. Se puede y se debe hacer de un documento material un testigo, incluso si es aislado, a condición de localizarlo siempre en el espacio y en el tiempo, como lo habría escrito también Hubert (1943, 39). De forma que la posesión de herramientas y el conocimiento del fuego son criterios importantes de la humanidad.

Las bases biológicas del evolucionismo eran muy fuertes en la sociología de los primeros tiempos, como hemos visto, y la certeza científica de una especificidad del hombre frente al animal se obtuvo solamente a partir de mediados del siglo XX. En este contexto, la gran contribución de Leroi-Gourhan, en consonancia con Mauss, es haber asentado definitivamente en etnología prehistórica el concepto de antropiano, definiendo así claramente el territorio del hombre.[42] Con Leroi-Gourhan se prolonga el humanismo total de los primeros durkheimianos: «Todo pueblo conocido es completamente humano y todas las posibilidades técnicas básicas están ya en el hombre. El resto es cuestión del medio». La tecnicidad, y por lo tanto el conocimiento de naturaleza simbólica, se halla presente ya en las formas humanas más toscas. Igual que el mono-antepasado, el eslabón perdido es uno de los últimos mitos evolucionistas que intentan reintroducir al hombre en la naturaleza. Al renunciar a este «eslabón perdido», nos encontramos frente a una colección de hombres, lo que presupone una definición de la unidad humana a partir de su diversidad.

Las herramientas son obras específicamente humanas, y por lo tanto pertenecen al ámbito de las instituciones, como el lenguaje socializado y los símbolos. Pertenecen al patrimonio colectivo de la humanidad porque no existen técnicas aisladas, sino conjuntos técnicos que hacen interdependientes los artefactos. Los intercambios, imitaciones o donaciones entre seres humanos, son mucho más numerosos que los robos; tengamos en cuenta que no hay ninguna guerra

certificada hasta el nacimiento de la agricultura y que las primeras escenas conocidas de guerra en las pinturas rupestres pertenecen al arte rupestre levantino de las tierras valencianas… El humano combina y transmite; así instituye. Las asociaciones de ideas son la causa de todo progreso; y las tradiciones seguirían siendo incoherentes o no se sedimentarían si no fuese por ellas. La evolución del hombre es, por lo tanto, la combinación de efectos de contexto, de proyectos y del azar. La fuente del progreso técnico se encuentra en el medio habitado (por la continuidad y la comunicación). También se pueden transmitir las prácticas, tales como las herramientas de corte o la domesticación del perro, conocido en Europa desde el Paleolítico, y que es un universal.[43]

Estos fenómenos son universales, los hechos técnicos aparecen como dotados de una gran fuerza de progreso. Eso hace que sean realmente un indicador privilegiado, tanto para el análisis de la humanización como para medir el grado de evolución. Puede decirse incluso que, realmente, se trata del único principio objetivo para medirlo, debido a la progresión casi irreversible de la acumulación de los conocimientos. En Le fil du temps (1986: 86), Leroi-Gourhan escribe que «de todas las actividades humanas, la técnica es la única que nunca vuelve a su punto de partida: se repiensa a Platón en cada generación, pero no repensamos las técnicas, las aprendemos». Y las mejoramos constantemente (para lo mejor y para lo peor, como se suele decir). Mucho antes –en Le geste et la parole–,[44] nos recordaba que la técnica conocida como levalloisiana es lo más elaborado que la humanidad ha creado para la fabricación de herramientas de pedernal. Lévi-Strauss retomará esta idea, recordándonos la importancia que tiene el progreso técnico para los historiadores, cuando estos describen una evolución gradual como la talla de las herramientas de piedra en los 100.000 años anteriores a Cristo.[45]

El conocimiento acumulado y lo que Rousseau llama el desarrollo humano son institucionales. En este sentido, el arte figurativo rupestre es más bien una forma de lenguaje que una escritura, es una picto-ideografía. Un resultado importante de la investigación se presenta en dos libros, apoyados por el tratamiento de datos sobre la base de más de 100 cuevas y de más de 1.500 pinturas rupestres: cuanto más realista llega a ser la representación de animales, menos figurativos y más abstractos se tornan los dibujos de humanos, como si esas dos evoluciones

fuesen interdependientes. Leroi-Gourhan no vacila en hablar de academicismo e incluso de realismo manierista del Paleolítico, a propósito, especialmente, de Altamira. Se puede hablar de tradiciones y convenciones artísticas (formas y movimientos)… Sin embargo, más allá de su valor estético, también se trata de lo sagrado. Por esta razón se utiliza el término «arte religioso».[46] Añadiremos que, al pintar en la parte posterior de las cuevas deshabitadas para proteger y transmitir esos valores, se pone mucha energía e imaginación y se emplean técnicas sofisticadas (instrumentos, colores, iluminación o fabricación de andamios), todo ello para crear obras absolutamente no-útiles para la vida biológica o vital. ¿Que sería lo así instituido, si no se tratase de sedimentos a base de valores cuyo propósito fundamental es la integración y la cohesión de grupo? Combinando diferentes técnicas, pero recurriendo sobre todo a la observación basada en el análisis de «documentos» (objetos, figuras y huesos…), el antropólogo Leroi-Gourhan (1964b: 155) evoca la constancia del sistema simbólico y administra pruebas de la existencia de una mitología ¡más de 30.000 años antes de Cristo.

La postura vertical en la bipedestación, liberando la mano, y la herramienta son «los criterios básicos de la humanidad», siendo el desarrollo del cerebro un criterio secundario. Por eso hay que reemplazar el sufijo «piteco» por el «ántropo». La humanidad «está realizada desde el final de la era terciaria».[47] Cuanto más lejos en el tiempo se buscan rastros de hombre-mono, solamente se encuentran hombres (1964a: 32, 94-108)… y muy poco de canibalismo, a veces ritual, nunca alimentario. Es más bien la voluntad de acumulación material económica la que será devoradora de seres humanos, tanto más a medida que las técnicas se refinan, según Leroi-Gourhan. Este libro sorprendente cubre finalmente los límites primeros y últimos de la humanidad.

En la mente de alguien que haya estudiado el comportamiento de los grandes monos, hay pocas dudas de que el obstáculo para su ejercicio de las técnicas, en el sentido humano del término, no reside en el equipo de su cortex motor o premotor. Y, sin embargo, a pesar del carácter impresionante de las observaciones hechas sobre los chimpancés, hay un abismo insondable entre el acto de los monos enmangando dos bambúes y subiéndose a un cajón para recoger un plátano y el gesto de fabricación del sinántropo. (…) Los

paleoántropos ya pertenecen a nuestro mundo. El estudio de su cultura posee un interés fundamental, que a menudo ha sido descuidado en exceso por los investigadores, los cuales han tenido más preocupación por cazar el cráneo que por entender al hombre. (…)

Las consecuencias del asentamiento agrícola son uniformes en todas las regiones donde aparece (…): capitalización, sujeción social, hegemonía militar, por identificar solo algunos de los puntos que parecen afectar directamente a la función técnico-económica. (…) La revolución industrial ha sido la única gran transformación que ha ocurrido en cinco mil años en las sociedades agrícolas. (…) El hombre se convierte en el instrumento de un ascenso tecnoeconómico al que presta sus ideas y sus brazos. De forma que la sociedad humana se convierte en el principal consumidor de hombres, en varias formas, por la violencia o el trabajo. Con ello, lo que gana el hombre es asegurarse poco a poco un dominio sobre el mundo natural que, si se proyecta hacia el futuro en los términos tecnoeconómicos actuales, terminará con una victoria total, el último charco de petróleo vaciado para cocinar el último puñado de hierba comida con la última rata (Leroi-Gourhan, 1964a: 117, 187, 233, 255, 260).

No se trata de un fresco histórico pesimista lo que nos presenta Leroi-Gourhan. Solo señala los riesgos hacia los que deriva la búsqueda frenética de abundancia. El excedente agrícola, que supone almacenamiento y administración de reservas, desemboca en una sociedad jerarquizada en la que la riqueza se concentra, al mismo tiempo que los poderes militar y religioso, en pocas manos. La acumulación de innovaciones de manera ilimitada, desde el Mesolítico, hace el trabajo humano necesario para el desarrollo tecnoeconómico. Para Leroi-Gourhan, la economía es desde el principio antropófaga, devoradora de hombres. Aquí encontramos la desconfianza de sus precursores durkheimianos con respecto al progreso técnico y económico que, muchas veces, esclaviza al hombre en lugar de servirlo, así como la prefiguración de una crítica al productivismo ciego. Esta misma sensibilidad se encuentra en Bastide, con su mirada enfocada sobre las enfermedades relacionadas con el progreso.

Era lógico seguir con Roger Bastide, después de Leroi-Gourhan, a pesar de que este último fuese el más joven de los dos, por una razón institucional objetiva: cuando, en 1957, Bastide lee su gran tesis sobre las religiones afrobrasileñas, el tribunal está compuesto por Georges Gurvitch, Raymond Aron, Jean Piaget, Henri Gouhier y André Leroi-Gourhan. De la multitud de textos de Bastide, de los que la bibliografía de este libro da solo una pequeña muestra (su obra es tan voluminosa que ha llevado a la creación de una revista, Bastidiana, con sede en la Universidad de Caen), seleccionaremos aquí solo algunos textos, por falta de espacio: los que comentan las relaciones entre socioantropología y psico(pato) logía o psicoanálisis. Este autor pertenece realmente a la EFSA, si bien en sus márgenes y de modo paradójico; estuvo atraído a la vez por Weber y Durkheim, de un lado, y por Lévi-Strauss y Gurvitch, del otro. Su vida en Brasil, donde siembra semillas antropológicas, no facilitará al principio dicha adscripción. Uno de sus biógrafos, que es asimismo asesor de la revista Bastidiana, Claude Ravelet, precisa que antes de la guerra de 1939-1945 había solicitado consejo para su tesis a Gaston Richard y a Marcel Mauss.[48]

Sin embargo, la nota biográfica del Institut Mémoires de l'Edition Contemporaine (IMEC, en Caen), donde se conservan sus archivos, indica que Roger Bastide obtuvo una cátedra de filosofía en 1924. Siendo profesor de sociología en São Paulo, desde 1938 hasta 1957, publicó decenas de artículos y estudios en portugués centrándose en las religiones africanas –esto es, procedentes de África– en Brasil, como el candomblé de Bahía. En 1954 fue elegido profesor de Etnología y Sociología de la Religión en la Sorbona, unos diez años después de publicar Sociología y psicoanálisis, e inició un periodo de regreso a Francia que duró tres años. Dirigió la revista durkheimiana L'Année sociologique durante su tercera etapa, de 1962 a 1974, así como el Centro de psiquiatría social y el Laboratorio de sociología del conocimiento (fundado por Gurvitch). El breve «encuentro» expuesto a continuación recompone libremente extractos de Sociología y psicoanálisis para resumir el contenido de esta obra:

La sociología, pues, estudiaría la cultura, las instituciones, la organización social, en resumen, el mundo de los valores; la psicología general, el mundo de las actitudes en relación con la naturaleza; la psicología social, el mundo de las actitudes en relación con los valores sociales. (…) El gran error de Freud es su

biologismo, que lo condujo a ignorar el verdadero papel de los factores sociales. (…) ¿Cómo puede la libido crear instituciones sociales, ya que ella necesita de esas instituciones sociales para desexualizarse y convertirse en social? (…) El estudio del sueño nos ha mostrado la existencia de un doble simbolismo, un simbolismo sexual, nacido de la censura social, y un simbolismo social nacido de la comunión del grupo. (…) Lo que interesa al sociólogo no es el establecimiento de una clave universal para los sueños, sino saber cómo estos símbolos se organizan juntos. (…) No todos los símbolos sociales pasan por el sueño, sino solo aquellos que tienen una analogía material con las pulsiones condenadas. De las dos hipótesis planteadas anteriormente, es pues la segunda la que es justa. Lo sexual se sirve de lo social, pero lo social no nace de lo sexual (Bastide, 1948: 34, 118, 34, 82, 43, 224, 194, 208).

Además de esta crítica de la teoría de la sublimación como fuente de los hechos sociales, Bastide (p. 60) subraya la proximidad entre la teoría psicoanalítica de la pena como sanción y la interpretación sociológica de Durkheim y de Fauconnet. Mientras que, para estos últimos, la pena es una reacción del grupo frente a lo que podría dañar su cohesión desagregándolo, o sea, el castigo en la expiación, para el psicoanálisis la pena se inscribe en una racionalización del sadismo o de la agresividad de los miembros del grupo contra uno de ellos; lo que se parece, añadiremos, a la lógica del chivo expiatorio. Se advierte ahí el anclaje de Bastide en la sociología durkheimiana –recordemos que Mauss ya había escrito textos sobre la relación entre psicología y sociología– a pesar de la originalidad de su obra.

Su Sociología de las enfermedades mentales escrita en 1965, es aún más coincidente con el enfoque de la EFSA. No solo combina la antropología y la sociología, sino que presenta datos cuantitativos con un método de análisis muy similar al del análisis durkheimiano del suicidio. Por ejemplo, las series largas de datos muestran que, en Francia, el número de enfermedades mentales aumenta regularmente, con dos interrupciones durante las dos guerras, así como las estadísticas de suicidio. En Estados Unidos, tratándose de trastornos psicóticos, vemos, como en El suicidio de Durkheim, que el matrimonio beneficia a los hombres y perjudica a las mujeres, con diferenciales de tasas muy importantes. Demuestra también, con datos de la Escuela de Chicago analizados al modo

halbwachsiano, que en el Chicago de los años treinta las tasas de enfermedad mental, particularmente de esquizofrenia, variaban desde uno a cinco, a medida que se pasaba de los suburbios burgueses, del norte o del sur, hasta las inmediaciones del loop, siendo el porcentaje general de enfermos mentales en esta ciudad particularmente alto en comparación con otras ciudades o con la media de Estados Unidos.

El mismo tipo de resultados lo observa en el París de la posguerra: las tasas del delirio crónico variaban de uno a tres según los distritos del París intramuros, que en los años 1940-1950 eran todavía muy populares, y también cuando se comparaban las ciudades obreras de los suburbios del sur con las zonas ya muy burguesas del oeste de París. Muchos datos de este libro muestran, en general, la fuerte correlación entre la incidencia de las enfermedades psíquicas y la clase social de pertenencia: las tasas aumentan significativamente, para todos los países considerados y para casi todas las enfermedades mentales, al bajar en la escala de estratificación.

Más allá del método y de los resultados cuantitativos que muestran evidentemente los efectos de la segregación socioespacial, el razonamiento de Bastide es típicamente durkheimiano cuando analiza la importancia del factor integración, sea al indicar la sobrerrepresentación de los rurales, sea mediante el análisis de comunidades muy cohesivas y con fuerte solidaridad (como los anabaptistas llamados huteritas que viven en el Canadá) en las que la tasa de enfermedades mentales es extremadamente baja. En suma, Bastide destroza la idea de que la enfermedad mental tiene una fuente únicamente clínica, y demuestra la necesidad de razonar en términos de lo que se suele llamar sociopatologías, que también pueden tener un origen cultural: los japoneses inmigrantes en Brasil –con sus manifestaciones emocionales reprimidas– son mucho más a menudo esquizofrénicos, mientras que los españoles son más a menudo paranoicos –tendencia «al quijotismo».[49] Su observación, muy moderna, se abre a los temas de las desigualdades ecológicas y de la salud ambiental, que pueden ser temas de los durkheimianos de hoy día.

4.3. Actuales supervivencia y difusión de la EFSA en la socioantropología

En esta última sección se hablará de los autores de un modo todavía más rápido y alusivo que hasta ahora. La diversificación y la especialización de la sociología francesa hacen que sea imposible un examen particular del contenido de la obra del centenar aproximado de durkheimianos que podemos registrar hoy en Francia. Antes de mencionar a algunos de sus seguidores actuales, es necesario sintetizar los contenidos de la perspectiva durkheim-maussiana, que aparece como institucionalista aunque se trata de un institucionalismo dinámico que es a la vez accionalista.

4.3.1. Elementos de síntesis de la perspectiva institucionalista y accionalista durkheim-maussiana

Generalicemos ahora nuestras reflexiones, con el fin de obtener líneas de síntesis sobre la perspectiva de la EFSA que resulta aplicable hoy en día. Prolongando las observaciones de Mauss, en su texto sobre «La persona» de 1938, relativas al derecho romano antiguo centrado en tres elementos (res, actiones, personae), se podría decir que las tres columnas del cuadro 2 (sistema institucional, acción y morfología y estructura social), con sus dos articulaciones (normas y situaciones/posiciones) representan estos tres órdenes de hechos, que por otra parte podrían también ser cuatro, como veremos…

Cuadro 2. Los principales componentes de la sociedad según los durkheimianos

SISTEMA INSTITUCIONAL	*Normas*	ACCIÓN	*Situaciones, posiciones*	MORFOLOGÍA Y ESTRUCTURA SOCIAL
* Símbolos, valores morales * Instituciones	=> Restricciones => <= Transgresión <=	* Conflictos sociales, * Proyectos, resistencia	<= Determinación <= => Trabajo sobre =>	* Territorios, entorno * Agrupamientos
* Aparatos * Organizaciones	=> Regulación => <= Creación <=	* Acción colectiva +/- organizada * Movimientos sociales	<=Estructuración <= => Sedimentacion =>	* Clases, estratos * Ciudades, barrios
* Estatutos * Papeles	=> Interiorización => <= Expresión <=	* Usos (vida cotidiana) * Acción individual	<= Incorporción <= => Proyecciones =>	* Medio de vida * Recursos, deshechos

Al inicio de la definición durkheim-maussiana de las instituciones encontramos lo que antes se denominaba «representaciones colectivas», lo que hoy llamamos símbolos o valores. Finalmente, una institución no es nada más que un sedimento: la concreción, o incluso la materialización, de un símbolo históricamente generado y transformado por la acción humana. Ya que, de un modo general, «el pensamiento real y propiamente humano no es un atributo primitivo; es un producto de la historia» (Durkheim, 1912: 635). Los símbolos y los valores se difractan en todas las creaciones humanas; se declinan en creencias religiosas, ideologías, representaciones del mundo; y también en ideas, en lenguas, en léxicos. Recordemos que las instituciones, consideradas como factores de cohesión o de unificación «fisiológica», pueden también materializarse, inscribirse en organizaciones o en máquinas. Se concretan tanto en los dispositivos gubernamentales como en las herramientas o en los objetos más sencillos. Las instituciones también nos las incorporamos; o sea, que no son solamente exteriores (como la lengua, el parlamento, el código de leyes del trabajo o de la familia, una autopista, etc.). En el cuerpo mismo de los seres humanos, son los valores los que, por ejemplo, dan fundamento al orgullo experimentado al superar un examen o unas oposiciones importantes; a los escalofríos que recorren la espalda o los brazos al escuchar tal música o canción, o al ver una película que exalta los valores de humanidad y solidaridad; a los sentimientos de aversión –que pueden llegar hasta la náusea físicamente experimentada, hasta el vómito– cuando se constata una injusticia o se tropieza con algo tenido por sucio o asqueroso.

En el otro lado, el de las clases sociales y los territorios –dos campos reunidos al principio como «morfología social», pero que con la ayuda de Halbwachs y después con Gurvitch o Lefèbvre fueron distinguiéndose cada vez más–tenemos el modo de formación de los grupos y de los hechos geodemográficos, tanto si son clases sociales y agrupaciones (lobbies, corporaciones, etc.), como si se trata de lugares y territorios vividos. Separando las clases, «grupos a distancia» las llama Gurvitch, de los territorios, que reúnen elementos y personas, se pueden comprender mejor las lógicas de la segregación socioespacial, cómo las desigualdades sociales inciden sobre la organización del espacio y a la inversa. Asimismo, si se distinguen ambos elementos, se consigue más autonomía relativa para analizar, por un lado, las dinámicas internas o externas de la estructura de clases y, por el otro, la demografía y la ecología social de los

entornos de la vida: cómo el espacio, con sus atributos, se produce socialmente y retroactúa sobre la acción.

Para los durkheim-maussianos, la acción individual y colectiva depende de unos marcos fundamentales que ella misma –la propia acción, de modo reflexivo– induce históricamente, por el trabajo de sedimentación que produce la sociedad sobre ella misma (véase el cuadro 3).

El cuadro 2 pone de manifiesto que las relaciones entre instituciones y acciones son controladas por las normas. La acción es socialmente obligada, y el actor interioriza los elementos de carácter institucional por medio de las normas. Sin embargo, en sentido contrario, también es por las normas, por su trasgresión y por la expresión de otras formas de normalidad en germen, como tiene lugar el cambio social desde la acción. Por otra parte, la morfoestructura social determina la acción por la relación dinámica que tenemos con las situaciones, si bien cambia a su vez por los impactos retroactivos. Esta es la razón por la que no se puede tratar correctamente de los vínculos que existen entre instituciones y acciones sin abordar dos cuestiones importantes, las normas por una parte y las situaciones por otra, como lo decían Mauss y Fauconnet.

Manifestación:	SIMBÓLICA Y RELACIONAL: ELEMENTOS INTERDEPENDIENTES	CONCRETA Y PROYECTADA: ELEMENTOS SEPARADOS
Parte del conjunto social:		
FISIOLOGÍA: INSTITUCIONES	valores/tabúes, creencias, ideologías, conocimientos, lenguas, códigos, dispositivos	sistemas y técnicas, objetos, organizaciones
	— ACCIÓN —	
MORFOLOGÍA: CLASES/ENTORNOS	clases sociales, agrupamientos	territorios, entornos, espacios vividos

Cuadro 3. Los marcos durkheimianos fundamentales de la acción individual y colectiva

Esta separación analítica no significa que no se articulen las instituciones y las clases o territorios. Por ejemplo, el sistema normativo garantiza las separaciones de estatus y coincide con los límites categoriales, tanto en el campo laboral como en las habilitaciones profesionales, de forma que se vincula con las clases sociales y los recursos de sus miembros. Al constatar que las instituciones y la estructura social de cada sociedad se proyectan visiblemente sobre el suelo (véase Lefèbvre), constatamos asimismo que la historia determina más a la geografía que lo contrario –esto nos diferencia de los animales, que se adaptan sobre todo al entorno–, lo que explica que los humanos creen su entorno o medio ambiente y que, por lo tanto, sean políticamente responsables de su destrucción.

Insistimos en que todo esto no significa que el individuo como tal carezca de consistencia y sea incapaz de acción autónoma. ¡Muy al contrario! Tomemos el ejemplo de los valores. Los valores actúan sobre la conciencia colectiva e individual. Nuestros sentimientos más personales son indisociables de los valores colectivos, de ahí su imperio sobre nosotros. Los valores son hechos sociales en el sentido clásicamente durkheimiano del término, es decir, históricamente producidos; pero los sentimientos o las emociones personales que se vinculan a ellos hacen que los mismos hechos sociales se difracten e incorporen, en cada uno de nosotros, como puntos de apoyo no solo para una acción que queda parcialmente preformateada (por las normas y las situaciones) sino para la creatividad individual y colectiva. Somos universos de sentido. Durkheim lo decía ya bastante pronto en su vida, proponiendo una analogía física –quizás holográfica– al escribir que el individuo real, el individuo que somos, es la complejidad misma: «dentro de cada uno de nosotros se encuentra un número infinito de aptitudes (…). En cualquier átomo se hace sentir la acción de los demás; el mundo entero resuena en cada elemento del mundo, y por lo tanto hay un infinito en cada infinitamente pequeño».[50]

Lo total está pues virtualmente en la parte y no son las partes elementales las que forman el conjunto. Este punto tiene importantes consecuencias metodológicas para la investigación sociológica: los que recurren a las técnicas cualitativas no tienen que temer las muestras pequeñas si están bien construidas, con representantes de los diferentes universos de sentido considerados o con suficientes contrastes. Incluso con una sola experiencia –pero muy bien hecha–, nos dice Durkheim,[51] se podría comprobar una ley. Por la misma razón, en los protocolos cuantitativos hay que desagregar muchas veces para entender bien las correlaciones. La explicación prevalece sobre la comprensión (aunque Durkheim y sus compañeros utilizan ambos enfoques) y la observación sobre las técnicas experimentales. De forma que la «observación explicativa»[52] aparece como la orientación metodológica más típicamente durkheim-maussiana. En el campo metodológico cabe añadir la importancia, para los componentes de la EFSA, de las categorizaciones; especialmente en la vertiente analítica, más que sintética, que privilegia las construcciones tipológicas y las clasificaciones.[53] Sin embargo, volvamos a los valores y a la acción para mostrar la íntima relación que existe entre el institucionalismo durkheimiano y el accionalismo.

Desde el punto de vista de las personas, el actor se adapta al sistema institucional por el proceso de socialización. Desde el punto de vista del sistema, es por las normas que la coacción social opera: el sistema institucional obliga a la acción personal. No obstnante, los sistemas institucionales tienden a generar siempre más normas –Durkheim decía que los códigos jurídicos engrosan a ojos vista–, lo que termina por endurecer (por rigidez) su funcionamiento. La transgresión de algunas normas introduce entonces la flexibilidad que es necesaria para el sistema. Por otra parte, y además de las creaciones y las innovaciones, el infringir las normas es uno de los principales factores del cambio social: recordemos que Duvignaud consideraba que las situaciones anómicas podían ser positivas. De modo que existen transgresiones, voluntarias o no, individuales o colectivas. Lo mismo sucede con todas las normas de la vida social, sean de carácter convencional o no, sean muy obligatorias (combinadas incluso con sanciones importantes en caso de incumplimiento) o no: leyes, hábitos, técnicas, usos (ver cuadro 3). Puede decirse que en Durkheim, como en Fauconnet o en Davy, los hábitos y los usos se corresponden con las normas culturales, ya que las modalidades y los vectores de coacción[54] que conllevan son sobre todo de carácter relacional.

Los contextos de vigencia de estas normas son más bien específicos: relativos a una posición social, a un lugar, a una tribu, a un tipo de sistema social o una sociedad particulares. Para un accionalista de la EFSA, todos los hechos sociales son el resultado de una sedimentación. Las normas no escapan a este proceso. Touraine nos lo recuerda cuando afirma que la segunda etapa del análisis sociológico, después del estudio de la acción histórica, es «el análisis del sistema institucional (…) A mi parecer, el sistema institucional transforma la acción histórica y los conflictos sociales que en ella se desarrollan en un cuerpo de decisiones y de leyes» (Touraine, 1973: 68).

Se puede añadir que así se producen todas las normas, sean cuales sean los niveles del sistema considerados. En efecto, los símbolos y los valores se traducen en prescripciones morales que a menudo quedan inscritas en los hábitos; los grandes sistemas y las organizaciones decretan reglamentos, códigos, protocolos; en cuanto a las posiciones sociales o estatus, definen derechos y deberes específicos (los códigos de deontología profesional dependen de ellos); los papeles, por último, contienen directamente el conjunto de las orientaciones normativas de la acción personal.

Los valores, para los institucionalistas, no son independientes de la acción, puesto que debemos llevarlos incorporados, defenderlos. Por otra parte, Bouglé (1922) escribe que «en el principio se encuentra la acción»; y que las «agrupaciones se organizan para defender los valores; las instituciones se ponen a su servicio». Un valor solo existe y solo se mantiene vigente si es defendido por actores. Ser institucionalista, como ser accionalista, es dejar de lado la oposición entre materialismo y el idealismo, no negándolos sino articulándolos como lo hicieron los sociólogos de la EFSA. Ser durkheimiano es, por fin, buscar cómo cambian las normas.

Para los liberales (como Parsons), las normas, que tienden objetivamente a proliferar, representan un factor de rigidez social. Recordemos, por el contrario,

que los durkheimianos las juzgan útiles, pues consideran que son un medio de reconciliar lo que la división del trabajo separa, y de compensar, mediante reglas públicas, la potencia del libre mercado. Dicho esto, el mismo Durkheim, mucho antes que Parsons, había mostrado la tendencia a la multiplicación de las normas. La medimos, esta tendencia, constatando la hipernomía jurídica en Francia a lo largo del siglo XX, algo que se puede decir también de muchos otros países. El crecimiento exponencial de las normas de todo tipo es la prueba empírica de que la sociedad actúa cada vez más sobre ella misma. Para un accionalista, las normas son la medida de la historicidad, igual que para Durkheim eran las garantías de la cohesión social. Destacábamos en 1995 que:

Cuanto más se produce a sí misma la sociedad, más se afirma su historicidad, y más es conducida por fuerzas que no se expresan sólo en movimientos contestatarios, sino también en programación desde las grandes organizaciones. La presión de los grupos organizados con la finalidad de establecer y hacer establecer normas se observa en todos los ámbitos institucionales: trabajo, urbanismo, familia, salud, medio ambiente… Se traduce en políticas públicas, las cuales manejan sobre todo instrumentos jurídicos (Juan, 1995: 189).

La gran cantidad de normas jurídicas que se introducen en el periodo 1975-1979 en Francia, el fuerte empuje que en este sentido se observa en esos años, puede interpretarse como la consecuencia normativa de distintos movimientos sociales, en particular el feminista y el ecologista. Esta densidad reglamentaria, que Durkheim habría llamado moral, demuestra la insuficiencia de las teorías del vacío social divulgadas por algunos filósofos. Nuestras sociedades son, al contrario, cada vez más llenas, cargadas de acción, autopoiéticas, se producen a sí mismas. Cuanto más se produce la sociedad a sí misma, más se afirma su historicidad y más y mejor es activada esta por fuerzas que no en todos los casos expresan movimientos de protesta, sino también programaciones por parte de las grandes empresas y de la tecnocracia. El institucionalismo durkheim-maussiano es pues dinámico o, si se prefiere un término más moderno, accionalista.

Podemos afirmar que la EFSA en su totalidad (es decir, desde Durkheim hasta

Duvignaud, Balandier y sus seguidores, rebeldes o no) ofrece una visión histórica de la institución en cuya creación intervienen los actores. Uno podría aventurarse a ir aún más lejos en el «futuro anterior» para mostrar cómo y por qué el sistema de cooperativas socialistas que propone Mauss tiene una dimensión institucional: «Una vez que hayamos creado una red de instituciones de solidaridad, una estrecha e íntima unión entre todos los miembros de las cooperativas de trabajadores…».[55] Hemos visto cómo la fuerza de la historia es importante para autores tan diferentes como Aron y Gurvitch. En su sociología de la acción, Alain Touraine, por así decirlo, los reúne a ambos, a través de un enfoque que es básicamente durkheimiano,[56] en el que las instituciones son el resultado de las relaciones sociales y, por lo tanto, del trabajo de los actores o de la sociedad sobre ella misma. Francis Farrugia (2000: 184) lo confirma, con una investigación detallada, en su libro dedicado a la reconstrucción de la sociología francesa en las décadas 1945-1965: escribe que Touraine –que desarrolló el concepto de historicidad en el corazón mismo de su sociología– utiliza, igual que Gurvitch, el concepto de institucionalismo, concepto que pertenece, para él, a «una sociología de la acción, una sociología de la dinámica institucional, más que una sociología de las permanencias, de la inmovilidad y de la tradición», que estaría relacionada más bien con el estructuralismo.

Una perspectiva sociológica accionalista no solo puede, sino que debe combinarse con la opción teórica que proponen los durkheimianos. Recordemos hasta qué punto, tanto en Durkheim como en Mauss, Bouglé, Hubert o Halbwachs, se da una gran importancia a lo simbólico, a los valores. Así pues, no solamente es posible sino que es coherente y en modo alguno contradictorio ser a la vez accionalista e institucionalista, es decir durkheim-maussiano (contrariamente a lo que han podido escribir algunos autores, movidos por la intención de contraponer el accionalismo de Aron o de Touraine con lo que piensan que es el funcionalismo durkheimiano).

Ser sociólogo accionalista es, pues, reconocer a los actores una capacidad de acción: los actores no son completamente coaccionados por las normas, ni están absolutamente determinados por sus situaciones ni por sus posiciones (o sus recursos). Es también reconocer los movimientos sociales, autolegitimados por un proyecto de modernización o de contestación, como factores esenciales (no

únicos) del cambio social. Este enfoque puede aplicarse a distintos objetos de investigación.

Es necesario empezar por la génesis histórica para poder reconocer la potencia de la acción y el cambio social como autoproducidos por la propia sociedad. Aunque a menudo contenga innovación o creatividad, la acción está estrechamente vinculada al sistema institucional del que se distingue y al que hace cambiar. De Mauss a Balandier (con su sociología dinamista) o a Duvignaud (con sus múltiples transgresiones positivas), este proceso está claramente en el centro de la EFSA. La partición fundamental de los durkheimianos, la que separa instituciones y estructuras, a pesar de que proceda del organicismo originario (de una analogía con la distinción entre fisiología y anatomía o morfología) se inscribe hoy en el equipaje genético de los posdurkheimianos. Todo sociólogo actual que se inscriba en esta filiación de la EFSA debe apropiarse íntimamente de esta división, más fundamental en tanto que permite dar un espesor a la acción: al distinguirse uno de la otra, el sistema institucional y la morfoestructura social abren márgenes y capacidades de acción. Por eso, en nuestras sociedades, la historicidad es cada día más potente.

Instituciones y situaciones designan el aspecto sedimentado y estático de la sociedad, mientras que la acción designa su aspecto vivo, dinámico, que modifica permanentemente a esta sociedad tanto desde un punto de vista horizontal de su «integración» institucional como desde el punto de vista vertical de su estructuración en situaciones de clase y territorios. El primer plano unifica a la sociedad favoreciendo la interdependencia de sus elementos, mientras que el segundo la divide. El sistema y la morfoestructura tienden a alejarse, aunque al mismo tiempo siguen estando vinculados: lo que solemos llamar, con un neologismo, principio o proceso de disfusión. El sistema institucional y la morfoestructura –que no deben confundirse nunca– están cada día menos superpuestos, lo que no siempre facilita el trabajo sociológico, aunque sí favorece el proceso de cambio social (Juan, 1993).

4.3.2. Algunos otros ejemplos de perspectivas durkheim-maussianas en

socioantropología

Ahora, para concluir, podríamos citar a muchos autores, francófonos o no; sin embargo, solo daremos unos pocos y variados ejemplos para insistir en la idea de que se ha producido una verdadera difusión de las ideas de la EFSA.

Se puede dar el ejemplo de la socioantropología de David Le Breton, que en 2004 escribió un libro sobre Duvignaud, de quien fue estudiante. En una obra muy anterior (1990), Le Breton había colocado importantes jalones relativos tanto a la antropología general del cuerpo como a su inscripción en la vida ordinaria. Se puede decir, con él y como Mauss, que el cuerpo se mecaniza en la cotidianidad: desaparece como entidad biológica, y como unidad de pensamiento que permite acceder a lo simbólico, para convertirse en un automatismo que incorpora las técnicas gestuales y del comportamiento. En su libro de 2006, El sabor del mundo, subraya que los sentidos son también –y sobre todo– modelados por la cultura. No se trata solamente de recordar que el olfato o el oído son informados por la socialización de los individuos sino, mucho más profundamente, que son estructurados orgánicamente por la cultura. Como lo planteaba Mauss en su texto sobre las técnicas del cuerpo, puede demostrarse que, literalmente, incorporamos la cultura. En ciertas circunstancias no se ve la evidencia; y lo que se ve está determinado socialmente, tanto los colores como la perspectiva y la profundidad de nuestro campo visual, como lo está lo que se oye en el plano de los niveles de frecuencias. Así lo certifican los casos de ciegos o de sordos de nacimiento que repentinamente se ponen a ver o a oír y que tienen entonces una enorme dificultad para poner orden en el estropicio de formas o en el estruendo de ruidos que los asaltan. Lo que está en juego principalmente en este libro de Le Breton es la relativa desnaturalización del cuerpo que propone: el cuerpo aparece como una institución difractada en las personas, lo que es uno de los mensajes centrales de la EFSA.

Entre los autores franceses, tenemos que destacar también a Dominique Schnapper, con su veintena de libros dedicados a los procesos de integración social, a las identidades culturales y a la ciudadanía. En varios de esos libros

podemos percibir cómo las temáticas durkheimianas son subrayadas por la autora: la cohesión conformada por el sistema institucional, el estado-nación como apoyo de la conciencia colectiva, la necesidad de los límites y el papel fundamental de la educación para la formación y la autonomía del ciudadano. No cabe duda de que Schnapper es institucionalista y no tiene nada de utilitarista.[57] Para ella (2007: 206), la deslegitimación de las instituciones y el aflojamiento de las normas no solo conducen hacia un debilitamiento general de la sociedad, también tienen como consecuencia una mayor fragilidad de los sistemas de protección social, de la ayuda que las sociedades democráticas dan a sus miembros más vulnerables. Este tema fundamental corresponde a trabajos de autores franceses que pertenecen al accionalismo.

Más de cien años después de las primeras fundaciones durkheimianas, un sociólogo accionalista como François Dubet (2002: 21-23, 35) concibe las grandes divisiones de la sociedad y de la sociología de manera coherente con esa perspectiva. Nos recuerda las tres definiciones del concepto de institución: el sentido antropológico general, es decir, el sentido durkheimiano y maussiano –el nuestro aquí– que distingue lo instituido de lo natural; el sentido más weberiano de organización (con sus derivaciones individualistas); el sentido político-administrativo, por fin, que vincula el término a las creaciones de dispositivos o procedimientos casi siempre públicos. Es el deslizamiento del primero hacia el segundo y el tercer sentido lo que se analiza en el libro. En él, se remarca la paradoja de lo que su autor llama el «programa institucional» en el régimen democrático: su función de adaptación y producción de un ser que debe al mismo tiempo mantener su libertad. Todas las personas que, en Francia o España, y se puede decir en Europa, trabajan en relación con las otras (recordemos la clase media de Halbwachs) en los servicios públicos, correspondientes a los ámbitos de la educación, la salud, la acción social o la cultura, conocen hoy una crisis y un sentimiento de decadencia. No solo viven relaciones humanas cada vez más difíciles con los usuarios, sino que su vocación y sus valores contradicen las lógicas competitivas o las evaluaciones por objetivos de las organizaciones que las emplean; por objetivos tales, además, que revelan que el sentido de la institución se debilitó o se perdió.

Dubet es accionalista y escribió varios textos con Touraine. De sus casi veinte

libros personales, mayoritariamente dedicados a los temas de la escuela y del malestar de los jóvenes, destaca por la crítica social que conlleva uno publicado en 1987: La galère: jeunes en survie. Para él, como para los accionalistas en general, si se postula que las estructuras mentales existen como reflejo de estructuras sociales rígidas, o incluso universales, no es posible interpretar la acción más que como adaptación a ese orden invisible. Si todos los hechos sociales son siempre explicables por los ambientes, situaciones o estados precedentes, no puede haber acción orientada por un proyecto ni, verdaderamente, cambio social. Lo hemos visto, por ejemplo, con Duvignaud. Desde el ámbito diacrónico, precisamente, si se considera que las sociedades cambian progresiva e inevitablemente siguiendo etapas muy precisas, o que la historia tiene un sentido predeterminado, entonces no se puede admitir que los actores o los movimientos introduzcan rupturas ni participen en la producción de la sociedad en la cual existen.

Los autores franceses o francófonos que se vinculan a la EFSA son numerosos y no podemos hacer aquí ningún inventario. Además de los ya citados, y de otros especialistas en el pensamiento social como Besnard, Marcel, Steiner, etc. (que forman lo que podríamos llamar, siguiendo la fórmula anglosajona, los «Durkheim studies»), diversos sociólogos mantienen hoy en día los enfoques durkheim-maussianos: Claude Javeau, uno de los fundadores de la socioantropologia de la vida cotidiana y estrecho colaborador de Balandier (en particular en los CIS); Rémy Lenoir, en sus trabajos dedicados a la familia y al derecho y en varios textos sobre Halbwachs; Florence Weber, que crea una colección editorial de estudios maussianos; Alain Caillé, que funda una revista cuyo nombre es el acrónimo MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales), con sus trabajos sobre las formas institucionales de la donación o su crítica del utilitarismo, y también con su editorial en la que publica a autores durkheimianos como Camille Tarot,[58] un socioantropólogo que dedicó mucho tiempo de investigación al estudio de lo simbólico. Etc., etc.

También habría mucho que decir de los socioantropólogos que se pueden considerar como durkheimianos fuera de la francofonía, sin hablar de los especialistas en «Durkheim studies» de varios países. Daremos aquí solamente dos ejemplos ingleses: Douglas y Leach.

Entre los que han trabajado sobre el tema altamente contemporáneo del consumo se encuentran Mary Douglas y Baron Isherwood (1979). Ellos definen antropológicamente el consumo como «el palenque mismo donde se modela y se disputa la cultura». Consideran que, con los bienes usuales, se vuelven «visibles y estables las categorías de la cultura». Estos autores se dedican sobre todo al descubrimiento de las funciones simbólicas actuales de tales bienes, lo que corresponde plenamente a la tradición de estudio etnográfico de las sociedades exóticas, siendo también una prolongación de los planteamientos de Halbwachs. Estudian, incluso con un enfoque muy sociológico y cuantitativo, el alcance de la sociabilidad y del consumo en el tiempo de ocio, la posesión de un teléfono o una televisión, atributos que varían según la clase social de pertenencia. Mucho más raro en antropología: llevan a cabo análisis secundarios de bases de datos relativas a los presupuestos de consumo, tal como lo hacía Halbwachs.[59] Siguiendo el ejemplo de Durkheim, manejan diferentes tipos de inteligibilidad metodológica. Un autor francés como Dominique Desjeux (1998, 2004) puede ser situado en el mismo linaje por sus propuestas de una antropología del consumo.

Sería fácil poner de manifiesto que la admirable teoría de lo sucio de Douglas –quien siempre ha reivindicado su filiación durkheimiana (véase también Cómo piensan las instituciones, 1986)– se articula con los análisis de autores tales como Hubert, Mauss o Hertz. Según la definición usual de Mary Douglas, en su libro (Pollution, 1967), lo impuro es lo que está desplazado: una sustancia orgánica (saliva por ejemplo), fuera de la boca, un cabello limpio no sobre la cabeza o en un peine sino sobre la mesa de la cocina… Tengamos en cuenta que no se puede casi nunca aplicar su bonita teoría a las contaminaciones industriales o de tipo tecnocientífico. En cambio, la vida ordinaria integra a menudo los símbolos de la impureza.

Se puede considerar a Edmund Leach (discípulo de Malinowski) también como un durkheimiano inglés, al igual que a Mary Douglas. Es uno de los grandes críticos de la antropología evolucionista (1966a) y del etnocentrismo. No me parece tan estructuralista como algunos pretenden. En su admirable obra sobre

las vírgenes-madre (1966b) relativiza la creencia, muy extendida en los países colonizadores, de la ignorancia de los «primitivos» en cuanto a la procreación. Los indígenas de las islas Trobriand o los aborígenes de Australia, considerados en el siglo XIX como los más primitivos, no están en la ignorantia paternitatis, puesto que mencionan las relaciones sexuales como la causa de la procreación… Con ironía, Leach se pregunta si, considerando los mitos católicos de la Virgen-madre, se debería decir que los españoles o los franceses (u otro pueblo católico), así como los numerosos científicos creyentes, son hoy en día victimas de la ignorantia paternitatis. Esto nos recuerda la ironía de Durkheim en un tema religioso semejante… ¡No se puede aceptar la irracionalidad que acompaña a la racionalidad occidental y en cambio rechazarla en los demás pueblos! Leach da pistas también para el análisis socioantropológico de la vida diaria: «El no presente es el equivalente del más allá (…) El vínculo existente entre "el aquí-ahora" y este "más allá" puede entonces percibirse como una filiación» (1966: 103).

Otra forma posible de precisar los perfiles de la orientación teórica que nos ocupa pasa por poner de manifesto por qué algunos autores conocidos podría parecer que forman parte de la EFSA pero no es así en realidad. Por ejemplo Giddens, que se mantiene en el marco estructuralista, tanto en su análisis de las clases sociales (para cuyo tratamiento [1973] rechaza el concepto de tecnocracia, en contra de Mills, Galbraith y Touraine) como en sus proposiciones sobre la vida cotidiana dependiente del funcionamiento institucional (1984). Como en la tradición durkheim-maussiana, Giddens distingue las estructuras y las instituciones, pero las articula como las caras opuestas de una misma moneda: los principios estructurales actuarían siempre bajo las articulaciones institucionales. Giddens no cita a ningún durkheimiano en su extensa Sociología (1989), salvo al propio Durkheim, aunque cita a este dos veces menos que a Weber.

Después de este muy corto rodeo, volvamos a la sociología francesa, con el mismo razonamiento. ¿Habría sido idóneo incluir a Bourdieu (el más conocido hoy en día de todos los autores franceses) entre los sucesores de la EFSA? Bourdieu ha escrito que toda su vida de sociólogo estuvo dedicada a responder a la pregunta de cómo pueden ser reguladas las prácticas sin corresponder siempre

a la obediencia a las reglas. Dada tal afirmación, parecería evidente clasificar a Bourdieu por lo menos como seguidor parcial de la EFSA. No obstante, son muchos los argumentos que se oponen a esta idea. Bourdieu fue más weberiano que durkheimiano; lo fue por la fuerza que tienen en su obra los conceptos de estrategia, de interés personal o grupal y de capital como recurso individual. Otra razón por la que no es apropiado decir que pertenece a la EFSA es porque privilegió los enfoques estructuralistas, hablando de «agentes» con una mirada estratégica, de individuos defendiendo siempre sus posiciones e intereses, tratando muy poco de ideales o proyectos no ajustados a intereses personales o a luchas de influencia corporativistas.

Aparentemente, sin embargo, sí hay en la sociología de Bourdieu algunos planteamientos que irían en sentido contrario a lo arriba apuntado: cita bastantes veces a Durkheim y a Mauss (menos que a Marx y Weber, no obstante)[60] y dedica mucha atención a los temas de las clases sociales y de la dominación. Ahora bien, aunque se trata de ejes centrales en su sociología, no los vincula a los contenidos de la acción. Por ejemplo, cuando trata de clases sociales, o de los gustos y el consumo de la clase popular, nunca se refiere a Halbwachs… Cuando se refiere a la identidad regional o lingüística (1980b) o al ecologismo es siempre para subrayar lo que los protagonistas ganan en capital cultural, simbólico o económico. Siempre es el mismo enfoque para cualquiera que actúe en defensa de una causa, sea cual sea. La sociología dinamista de Gurvitch y Balandier se opuso al estructuralismo sin historia de Lévi-Strauss porque ese estructuralismo se fijaba sobre los mitos eternos como marco inalterable de las representaciones. De forma similar, para Bourdieu no existen movimientos sociales orientados por ideas, no hay dinámica histórica. Los grandes conflictos se degradan en luchas (darwinianas por el efecto adaptativo y por la competencia interindividual) para obtener capital o influencia, manteniéndose siempre utilitaristas o egoístas sus protagonistas. Dado que su obra está centrada sobre las lógicas de reproducción de las desigualdades en las divisiones del espacio social, y dado que, para él, las instituciones aparecen como instrumentos de la acción indirecta de la clase dominante y del gran capital, Bourdieu no puede destacar mucho los temas centrales de los durkheimianos, que son la cohesión, las normas, la solidaridad, y también los cambios sociales y las capacidades de acción…

Para poder reseñar debidamente la descendencia académica de la EFSA sería necesario ir mucho mas allá de lo que proponemos aquí. Solo teniendo en cuenta a los alumnos directos de Mauss, cabe citar,[61] entre otros, a Griaule, Dumézil, Koyré, Varagnac, Caillois, Dumont, Leenhardt, Leiris, Leroi-Gourhan, Rodinson, Soustelle, Vernant, etc. Si se tiene en cuenta a los alumnos de estos autores y de los otros seguidores de la EFSA comentados en este capítulo, vemos una multiplicación en forma de progresión geométrica, lo que implica necesariamente un cierto debilitamiento del mensaje originario. ¿Todavía son verdaderos sucesores de la EFSA los que pueden considerarse hoy en día como prolongadores del grupo inicial? Eso es lo que queda por averiguar y lo que corresponde a un tema del que bien podría tratar otro libro…

La lista de los socioantropólogos que podrían, mucho más que Bourdieu, prolongar la EFSA es larga. A mi parecer, desde la perspectiva de una presentación pormenorizada de la sociología francesa de hoy,[62] se puede decir que en torno a un centenar de autores (más o menos la mitad del total de los censados) son mas o menos durkheim-maussianos. Eso para Francia. Sin embargo, habría que añadir que, hoy en día, la Asociación internacional de sociólogos de lengua francesa (AISLF) materializa la continuación –y el debilitamiento relativo al mismo tiempo– del mensaje durkheimiano. La AISLF,[63] que fue presidida por Gurvitch en 1963-1965 y por Balandier en 1965-1968, reúne a unos 1.500 sociólogos francófonos de todo el mundo. Seguramente una buena parte, quizás un tercio, se afiliarían más o menos a la tradición durkheimiana. Sería necesaria una encuesta, pero podríamos apostar que esa proporción (unos 500 sociólogos incluyendo los alrededor de 100 franceses ya mencionados) es realista.

Para tratar de concluir este último capítulo –lo cual no es nada fácil– y llegar a la conclusión general, sería necesario sintetizar su contenido, lo que parece ser una misión casi imposible. La diversidad que caracteriza a los seguidores contemporáneos de la EFSA del primer periodo es tan grande que nuestro objetivo se vuelve inalcanzable. ¡Más todavía cuando se constata que la mayor parte de estos autores, aun concibiéndose como durkheim-maussianos, no se consideran estrictamente como seguidores!, diremos que son más bien continuadores de lo que se suele llamar la tradición sociológica francesa. Ahora

bien, respetar un foco tradicional no contradice el cambio y podemos decir que el relativo debilitamiento comentado del mensaje durkheim-maussiano también puede entenderse como una apoteosis: como un fuego artificial blanco que estalla en un cielo negro antes de convertirse en decenas de rayas luminosas de colores diferentes, algunas de las cuales son cohetes que estallan a su vez dividiéndose…

Sin embargo, más allá de la metáfora, si se habla de una «escuela» aún vigente, entonces es que existe una base «genética» común a todos los miembros, con independencia de que sean o no perfectamente conformes a tal o cual autor anterior. Esta base, antes que nada, es la unión de los dos términos sociología y antropología en socioantropología, así como el fuerte peso atribuido a la acción, sea la sedimentada por la historia, sea la más o menos anómica cuando se trasgreden normas, sea con los movimientos sociales que reivindican cambios colectivos. Sin embargo, se dan, además, otros rasgos, tales como la crítica de lo que deshumaniza o vuelve a los hombres vulnerables; o la fuerte tendencia a considerar que la riqueza de las naciones no es en sí misma una garantía de felicidad humana. De forma que la socioantropología dinámica, como la llama Balandier, o el accionalismo tal como lo hemos definido, pertenecen a la EFSA. Los movimientos sociales entran realmente en la sociología francesa después de la Segunda Guerra Mundial, a la vez, pese a ser tan diferentes, con Aron (cuando estaba todavía en el grupo de los durkheimianos) y con Gurvitch. Añadiremos, por esta razón, que el concepto de tecnocracia es una innovación conceptual posdurkheimiana de la misma EFSA, introducida para entender mejor las formas modernas de la dominación social.

1 En concreto, atendiendo a las carreras profesionales, Halbwachs es elegido en la Sorbona en 1935 (en el puesto vacante que había ocupado Bouglé), mientras que Gurvitch entrará en 1949 (ya había sido encargado de cursos desde 1928 a 1933); Bastide lo hará en 1957 y Aron en 1958; luego entrará Balandier, en 1962. Los jóvenes –Balandier, Duvignaud y Ansart– habían estudiado durante la ocupación nazi. Dejaremos de lado el caso muy especial, contradictorio y sorprendente, de alguien que realmente nunca perteneció a la EFSA y que no participó en el AS: un sociólogo socialista amigo de Léon Blum, Marcel Déat, que fue colaborador de Bouglé en el CDS; acabará fascista durante el Gobierno

colaboracionista de Vichy en los años 1940, e incluso fundaría el partido Rassemblement National Populaire, cuyo propósito era la «defensa de la raza» europea.

2 Véase, a este respecto, mi artículo publicado en Arxius de Ciències Socials (Juan, 2009a).

3 Circulaban muchas historias a este respecto. El testimonio de Duvignaud parece serio: Gurvitch afirmaba que en 1917, los obreros rusos de los soviets no conocían a Marx pero que todos habían leído a Proudhon (en Farrugia, 2000: 235-236). Este detalle muestra el afán autogestionario de Gurvitch. La creación con Duvignaud y Henri Lefèbvre de la revista Autogestion es una concreción de esta inspiración.

4 Antes de su discusión con motivo de la controversia del estructuralismo (de la cual tratamos más adelante), Gurvitch y Lévi-Strauss, que habían sido ambos alumnos de Mauss, se apreciaban y participaron juntos en la creación de la Escuela Libre de Altos Estudios de Nueva York.

5 La tercera serie de L'Année sociologique –de 1949 hasta hoy– empieza en 1949 pero cambia de orientación en 1961-62, cuando Aron y Stoetzel entran en el comité editorial. Véase a este respecto la sección «La tercera generación del as», en el capítulo 2.

6 Obra más conocida en Francia por el título con que fue traducida: L'ère des organisateurs (La era de los organizadores).

7 Las siete ramas de la sociología, como «ciencia de la libertad y de todos los

obstáculos que esta encuentra», se asemejan claramente a las secciones (antes mencionadas) de L'Année sociologique: generalidades, génesis, morfología, socioeconomía, obras de civilización (símbolos, conocimiento, religión, moral, derecho, arte, lengua y educación), psicología colectiva, colaboraciones entre sociología, etnología e historia (como ciencia de las instituciones). Todo esto se completa, a partir de las primeras páginas del libro, con la adición de una dimensión más accionalista: «el estudio de los esfuerzos colectivos por los cuales la sociedad y los hombres que la componen se crean o se producen ellos mismos» (vol. 1, p. 16).

8 Véase la «Introducción» en Claude-Henri de Saint-Simon, La physiologie sociale. Œuvres choisies par Georges Gurvitch (1965).

9 Critica a Durkheim sobre todo por su evolucionismo social y su teoría de la conciencia colectiva, y también por su preferencia por la cohesión social (el vínculo orgánico) frente al conflicto.

10 Su tesis de doctorado se titula L'idée de Droit social. La leyó en 1932.

11 Inmediatamente después de la guerra, solo Gurvitch y Davy podían dirigir tesis en sociología. Un testimonio de Pierre Ansart evoca a Gurvitch (en Farrugia, 2000: 283): «El primer trabajo que me hizo hacer era un trabajo sobre las imágenes de la ciudad. Fue él quien tuvo la idea. ¿Cómo, por ejemplo, perciben el centro los parisienses, qué es el centro de París para ellos? Se trata de la primera encuesta que hice. (…) Quería que la gente que estaba alrededor de él se convirtiera tanto en muy buenos teóricos como en buenos investigadores empíricos».

12 No estamos de acuerdo con Marcel (2001b: 101-102) cuando escribe que Gurvitch pretendió desprestigiar la sociología alemana. Gurvitch se limita a

defender el enfoque durkheimiano, porque es explicativo.

13 En Farrugia (2000: 251, 295).

14 Balandier perteneció al «maquis» de resistentes en las montañas de los Vosgos durante los últimos años de la guerra.

15 En su biografía de 1977, Balandier dice que Michel Leiris es al que más debe de entre los autores mayores que conoció. De hecho, le mostró que la ciencia social debe combinar las cualidades del rigor científico y de la escritura literaria, que el análisis más complejo debe expresarse claramente. El libro de Leiris El África fantasmal influirá mucho en el de Balandier Afrique ambigüe, 1957.

16 Según su testimonio durante uno de nuestros encuentros, en febrero de 2012.

17 En un artículo-entrevista publicado en la revista de obediencia estructuralista creada por Bourdieu, Actes de la recherche en sciences sociales (n.º 185, p. 60).

18 Notemos que, para mí (Juan, de 1985 y 1986 hasta 2011), este concepto de tecnocracia se ha contado entre los más útiles, no solo para entender quién forma la nueva clase dirigente en las sociedades programadas (con el concepto de Touraine), sino también para analizar el modo de destrucción del medio ambiente, es decir, los retos ecológicos.

19 Debido a desacuerdos de fondo entre ellos sobre la manera de investigar, el CEAQ acabó quedando en manos de Maffesoli. Los vínculos entre ambos se

debilitaron más tarde.

20 Esta perspectiva tuvo una incidencia directa sobre mis propias investigaciones, que ponían las capacidades de acción al principio del análisis de los diferentes modos de vida entre gentes con la misma posición social y con un marco espacial de vida homogéneo (Juan, 1991, 1995, 1997, 1993, 2000, 2008).

21 Balandier, febrero de 2012, entrevista personal.

22 Añadiremos que en francés la palabra instituteurs designa etimológicamente a los que instituyen y a quienes son profesores de primaria.

23 Allí tendrá ayudantes por libre como Eugène Enriquez, Jean Baudrillard, René Lourau, Henri Raymond y Maïté Clavel (Hess, en Lefèbvre, 2002: XIII).

24 No obstante, posteriormente escribió (1968: 99) que la tecnocracia no existe realmente y que es la coartada de la verdadera clase dirigente. Lefèbvre se mantuvo marxista, creyendo hasta el final que el movimiento obrero sería capaz de escapar a la ideología tecnocrática. En este aspecto, notemos (p. 208) su error de previsión: «es indudable que los miembros de la CGT, los técnicos, no tomarán la orientación tecnocrática…».

25 Véase Espacio y política (1972: 260).

26 Lefèbvre se diferencia en este aspecto de otros sociólogos especializados en lo urbano que pertenecían también al ces de Gurvitch, como Paul-Henri

Chombart de Lauwe (1952-64; 1982). Este último autor, en varios trabajos, intentó influir, sin llegar a orientarlas realmente, en la planificación urbanística, sobre todo de las ciudades nuevas construidas a partir de los años 1960 en Francia, precisamente las que critica Lefèbvre…

27 Véase Maffesoli (2010, págs. 35-36, 174).

28 Nacido en 1921, Jean Duvignaud escribió novelas y obras teatrales antes de convertirse en investigador e ingresar en el CNRS (1956-1960), ser profesor en Túnez (1960-1961), ayudante en la Sorbona (1961-1965), luego profesor en Tours (1965-1980) y por fin catedrático en París VII (Jussieu). Será presidente de la Maison des Cultures du Monde. Fue cofundador y codirector (con Edgar Morin y Kostas Axelos), de 1956 a 1962, de la revista Arguments y dirigió la revista L'internationale de l'Imaginaire. También fundó la revista Autogestions con Gurvitch. En la órbita de Gurvitch (sobre quien escribe una biografía en 1969), Duvignaud es también autor de Durkheim (1965), en cuyo prólogo se encuentra la definición de la sociología, tan relevante, que se cita a continuación.

29 Varios fundadores francófonos de la sociología de la vida cotidiana pueden considerarse como pertenecientes a la EFSA: Lefèbvre, Balandier, Duvignaud, Javeau, De Certeau, Rivière, en cierto modo Edgar Morin y Dumazedier. Y, entre los que han prolongado más recientemente esta temática, hay autores tales como Lalive d'Epinay, Prades, Piette o servidor.

30 Una hipótesis que es más bien una tesis a mis ojos: ya que la propuse hace tiempo (Juan, 1995: 105).

31 Tal fue mi punto de vista en un coloquio sobre Duvignaud organizado en Caen en 2010. Esta sección se inspira en mi conferencia de entonces: <http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/cerrev/4713/juan>.

32 Simétricamente, Edgar Morin evoca su relación con Duvignaud y sus puntos en común con él diciendo que ambos se alejaron del Partido Comunista a finales de los años 1950, que son unos sociólogos algo raros que se sirven de varias disciplinas y que tienen siempre intereses estéticos (en la revista L'Internationale de l'imaginaire n.º 23, 2008, pp. 385-386). En el coloquio sobre Duvignaud, organizado en la universidad de Caen en 2010 e introducido por Balandier y Morin, ambos subrayaron la imaginación efervescente de Duvignaud, <http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/forge/4864>.

33 Duvignaud (1965: 28, 156, 481).

34 Dos referencias de su libro Sociologia del arte (1967: 42, 76).

35 Que este fundó, junto con Edgar Morin y Kostas Axelos, en 1956 (después del informe Khrutchev, precisó Morin en el coloquio Duvignaud de Caen); una revista sin «línea» editorial dogmática, como lo será también la revista Cause commune de 1972. De Edgar Morin no se puede decir realmente que pertenece a la EFSA, a pesar del carácter a la vez sociológico y antropológico de su obra, y a pesar de que algunos de sus primeros trabajos (1956 y 1962 sobre todo) podrían clasificarse como procedentes de una tradición típicamente francesa (algo que se nota sobre todo al principio de su vida profesional, cuando pertenecía al ces de Gurvitch, donde analizaba la cultura de masas –y en particular el cine– o el marco de formación de los rumores). Es más bien un compañero de viaje, amigo de Balandier, Duvignaud, Touraine, etc. Uno de sus libros invierte el título del de Duvignaud Para entrar en el siglo XX en Para salir del siglo XX (1981). Antes de este último, en Le paradigme perdu: la nature humaine (1973), Morin rompe con el antropocentrismo analítico central en el mensaje de la EFSA –y sin el cual no se puede construir una socioantropología autónoma– para reproducir, y en cierto modo regresar hacia, la vieja bioantropología del siglo XIX, aunque ahora bajo el dominio de las neurociencias modernas: lo simbólico y lo institucional que caracterizan al hombre y a la sociedad humana desaparecen de su

vocabulario y entonces (en la serie de libros titulados El método) su enfoque pasa a ser el de la cibernética y las neurociencias.

36 Una expresión de Duvignaud que reproduce su alumno David Le Breton (2004: 104, 107).

37 Noción que utilizo para referirme a las fallas valencianas (Juan, 1998/2009b).

38 Duvignaud expresa por otra parte, en múltiples ocasiones, un antievolucionismo manifesto del que no se puede tratar aquí.

39 En Farrugia (2000: 169).

40 Juego de palabras. En francés, le vif du sujet significa lo esencial de un asunto (o «dar en el blanco»), pero Morin lo usa en su sentido literal como «lo vivo en el sujeto».

41 Después de varios puestos en museos, en 1954 accedió a una plaza de profesor de Etnología en la Sorbona, y más tarde ocupó la cátedra de Prehistoria en el Collège de France, de 1969 a 1982.

42 Véase Juan (2012).

43 Leroi-Gourhan (1945: 94, 73, 100, 395, 397).

44 Leroi-Gourhan (1964b, T.1: 145, 148-50).

45 «Al principio, la longitud de la arista de corte utilizable –es decir, la parte productiva de la herramienta– no excedía de 40 centímetros con 1 kilogramo de materia; aumenta progresivamente hasta la fase final de la lítica, cuando alcanza, con el mismo peso de materia, los 100 metros: es una productividad multiplicada por un factor de 250. Al mismo tiempo, las herramientas se diversifican y pasan de un tipo único a dos o tres docenas de categorías diferentes (Lévi-Strauss, 1983).

46 Véase Leroi-Gourhan, 1964a (vol.1, pp. 266-268) y 1964b, con su estudio estadístico de las cuevas.

47 Es decir, cinco millones de años, cuando aparece el llamado Australopithecus.

48 «Roger Bastide et le Brésil», en: <http://claude.ravelet.pagesperso-orange.fr/bresil2.pdf>.

49 Bastide (1965: 51, 97, 115-123, 110, 185).

50 Véase Durkheim (1902-1903: 215, 217).

51 En las primeras líneas de la conclusión de su último libro (Durkheim, 1912: 593).

52 Véase el cuadro sinóptico de los métodos en sociología, en Juan (1999: 63-103).

53 Véanse los cuadros de los métodos en sociología, en Juan (1999: 63-103): la explicación y la observación se juntan con las técnicas tales como inmersión opaca, medidas in situ, análisis de archivos o de huellas arqueológicas, tratamiento de datos ya agregados o de series estadísticas, etc.

54 La palabra española coacción expresa perfectamente la idea de obligación vinculada a la presión social que ejercen los demás en los contextos relacionales, como dice ya Ortega y Gasset en su texto El hombre y la gente (1980: 197-202). Lo que él llama uso sirve de definición para este concepto de forma muy pertinente; es un enfoque de tipo durkheimiano ¡pese a que Ortega niega tener algo que ver con Durkheim, a quien menosprecia de modo polémico y algo absurdo (p. 185)!

55 Citado por Henri Desroche (1979).

56 Esta coincidencia me parece evidente, pese a que Touraine la rechazó tanto verbalmente como por escrito, considerando a Durkheim como un autor funcionalista. Pero, en realidad, el enfoque accionalista tourainiano debe mucho a los planteamientos de la EFSA, como lo hemos mostrado antes y como se nota en su seguidor rebelde François Dubet (véase la sección siguiente). Además, Touraine fue miembro del comité editorial de L'Année sociologique, con Friedmann.

57 Aunque cite un poco más a Weber y bastante a Tocqueville, Durkheim es citado más de sesenta veces en el total de los tres libros escritos en 1994, 1998 y

2007, y Mauss unas cuarenta veces. Schnapper es mucho más durkheimiana que su padre, Aron…

58 Tarot fue profesor de sociología en la universidad de Caen. Es un autor sorprendente por su cultura y por el hecho de escribir libros muy documentados y voluminosos (con la excepción de un pequeño manual sobre Mauss: ¡sus dos libros dedicados a lo simbólico totalizan 1.600 páginas de gran formato con letra pequeña! Su contribución ha sido mostrar que la acepción moderna del simbolismo se inventa en la EFSA, entre Durkheim y Mauss.

59 Douglas & Isherwood: p. 37 en la edición inglesa y pp. 81-83 de la edición francesa.

60 Un rápido censo acumulativo en sus tres principales libros personales (1979, 1980a y 1989) muestra que Bourdieu cita 8 veces a Mauss y 27 a Durkheim, por 18 veces a Weber y 31 a Marx. En el conjunto de su obra nunca, o excepcionalmente, cita al resto de los durkheimianos (ni a Bouglé, ni a Halbwachs, por ejemplo).

61 Inspirándonos en Tarot (2003: 33-34).

62 Véase mi artículo en Arxius n.º 21, p. 47. De los sociólogos franceses contemporáneos que han escrito varios libros, destacaremos una cuarentena de nombres para dar algunos puntos de referencia al lector sobre los que son más notablemente durkheimianos: Pierre Ansart, Georges Balandier, Christian Baudelot, Daniel Bertaux, Jean-Michel Berthelot, Alain Caillé, Robert Castel, Patrick Cingolani, Louis Chauvel, Jean Copans, Charles-Henri Cuin, Lise Demailly, Claude Dubar, François Dubet, Roger Establet, Francis Farrugia, Maurice Godelier, Michel Grossetti, Danièle Hervieu-Léger, Salvador Juan, Jean-Louis Laville, David Le Breton, Rémi Lenoir, Jean-Christophe Marcel,

Danilo Martuccelli, Dominique Merllié, Michel Messu, Louis Moreau de Bellaing, Serge Paugam, Bruno Péquignot, Rolland Pfefferkorn, Michel/Monique Pinçon-Charlot, Louis Pinto, Dominique Schnapper, Philippe Steiner, Roger Sue, Camille Tarot, Jean-Pierre Terrail, Pierre Tripier, Agnès Van Zanten, François Vatin, Florence Weber…

63 No sería muy difícil clasificar los 36 comités de investigación de esta asociación profesional en sectores parecidos a las secciones del as, a pesar de la tendencia a la especialización que conocen todas las ciencias.

CONCLUSIÓN GENERAL

Los durkheimianos, conjuntamente, [1] crean una tradición sociológica evolutiva paralela a la de Alemania, como hija de la filosofía, introduciendo la etnología. Tienen una visión global y científica de los hechos sociales, pero eso no impide que, en una vertiente más personal, asuman casi siempre determinados compromisos políticos.

A pesar de su heterogeneidad, la gran mayoría de los autores aquí considerados son a la vez sociólogos y antropólogos, o por lo menos tienen la doble sensibilidad, que se ha manifestado desde Montesquieu hasta el autor de estas líneas. Si bien algunos se sienten más pertenecientes a una disciplina que a la otra, esta doble sensibilidad constituye un importante signo de identidad común y, entre los últimos exponentes de la EFSA, sobre todo en el caso de Balandier, está claro que van uniéndose ambos enfoques, incluso desde el punto de vista metodológico.[2]

Se puede decir que la EFSA inventa la socioantropología dando una especial importancia a las cuatro principales formas de lo simbólico: religión, arte, conocimiento e ideologías. Para sus miembros, las regulaciones institucionales, normativas, son esenciales en lo relativo a la cohesión global de las sociedades, pero también en términos relacionales: en las sociabilidades sean interpersonales o ritualmente colectivas (lo que Durkheim llama efervescencia), sea en los intercambios colectivos o las donaciones individuales. Para ellos, los territorios no son pura geografía o meros agrupamientos, sino concreciones de historia y de relaciones de dominación. Cuando observan las clases sociales, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, no detectan tan solo rasgos económicos; en términos estáticos de estratificación, también ven contendidos y proyectos; en términos dinámicos, notan el poder creciente de la tecnocracia durante el segundo periodo, posterior a la Segunda Guerra Mundial. Estos son los principales rasgos de la EFSA. Sin embargo, hay más.

Una identidad, sea individual o colectiva, no se constituye sin diferencias frente a los otros. La EFSA (con raíces en el Siglo de las Luces) nace en un periodo histórico en el que el evolucionismo social se impone en el pensamiento, sobre todo durante el siglo XIX, época en la que surgen las ideologías de la competición. La EFSA rechaza el principio utilitarista de la lucha de todos contra todos para subrayar la importancia del altruismo y de la solidaridad humana. Frente a los utilitaristas más o menos individualistas, insiste en la importancia de la cohesión social y de las instituciones (que no se confunden con las organizaciones,[3] a diferencia de la costumbre anglosajona). En contra de los estructuralistas, defiende enfoques que tienen en cuenta la historia, los cambios sociales y las innovaciones culturales. Del funcionalismo extrae el examen racional del aspecto algo maquinal de la sociedad, pero no acepta lo fijado en lo sincrónico que propone y prefiere insistir en los proyectos y lo instituyente. Por estas razones, los durkheim-maussianos no pueden renunciar a la memoria colectiva y a lo simbólico que comporta y arrastra la historia. De forma que la EFSA no puede concebir, como hacen la mayoría de los interaccionistas (o los llamados «etnometodólogos»), que el mundo social se haga instantáneamente actuando las relaciones interindividuales y a partir de estas. Desde este punto de vista, un interaccionismo como el de Goffman –lo decía él mismo y citaba con reiteración a Durkheim– parece más cerca de los propósitos de la EFSA.

Inversamente está claro que Lévi-Strauss, a pesar de haber estudiado más que Balandier con Mauss, escogerá una vía opuesta a la de la EFSA, la de un estructuralismo[4] para el que los actores no valen para nada, donde no hay dinámicas históricas y donde los símbolos se fijan en códigos y esquemas intemporales… En contra de esta visión del mundo, los durkheimianos siempre privilegiaron, como dice Balandier, «el enfoque dinámico que deja lugar a los conflictos, que no piensa que el mundo social se las “arregla” sino que, al contrario, queda siempre sujeto a la coacción de la producción continua de sí mismo». Tales frases explican por qué los llamados sociólogos accionalistas –sobre los que Touraine influyó en Francia– se aferran finalmente a la tradición de la EFSA. Touraine incluso publicó en la tercera serie del as, con Friedmann. Esta mirada ya no es lejana en el sentido de Lévi-Strauss, aunque quede distanciada por necesidad epistemológica: es una antropología de lo endótico.

Si el institucionalismo durkheim-maussiano se construye contra la interpretación individualista y sociobiológica de los hechos sociales (contra los razonamientos de la historia natural chapados sobre la historia social) y se prolonga contra el estructural-funcionalismo, lo mismo sucede con el accionalismo, de ahí la complementariedad, o incluso la estrecha relación entre ambos. Pero si la institución es pasado sedimentado o memoria colectiva, la acción y en particular los movimientos sociales más importantes, están hechos de esa efervescencia que tiene que dar origen a la sociedad futura, constituyéndose por y con estos últimos. Es atendiendo a este proceso de «producción de la sociedad por sí misma», para retomar la fórmula de Touraine, que Balandier propone lo que llama la sociología dinamista o Duvignaud el principio de individuación. De forma que si Durkheim utiliza muchas veces la expresión latina sui generis como conjunto no reductible a la suma de las partes y para calificar la autonomía de los hechos sociales (frente a los biológicos, psicológicos, económicos e incluso históricos), también hubieran, él y sus seguidores, podido construir la expresión de suae generationis como autocreación de los hechos por sí mismos. Es con estos planteamientos que la EFSA se prolonga hoy en día.

Hemos utilizado el término seguidor para facilitar la identificación de los autores de un mismo conjunto y evocar quién les influye. Sin embargo, esta noción parece bastante inadecuada para la mayoría de los integrantes de la EFSA, y no solo porque siempre es difícil para un autor –que no lo puede ser sin un poco de narcisismo o por lo menos de autoestima que le permita escribir pensando ser mínimamente original– admitir adscripciones que alistan y pueden ser despersonalizadoras, siendo así que cada cual es único y pretende a veces hacer él mismo «escuela» y tener seguidores… Cada uno de los durkheimianos tiene su originalidad a pesar de las filiaciones y se vuelve más notable esta diversidad cuanto más se avanza en el siglo XX. Lejos de ser un factor de debilitamiento, resulta, al contrario, una fuerza de perpetuación de la EFSA que se adapta a los nuevos tiempos prolongando ideas y enfoques anteriores modernizados y añadiendo innovaciones.

Por cierto, hay algo artificial en el hecho de juntar tantas personalidades

específicas en una misma «escuela», ya que cada uno de estos autores desarrolla su propio pensamiento. No obstante, no se pueden negar las influencias ni las filiaciones, en lo que Balandier llama «una fuerte corriente en la historia del pensamiento» y en lo que somos varios en llamar una «escuela», una escuela por supuesto libre, a la manera como también se habla de «la escuela impresionista o la escuela surrealista en pintura».[5] Por lo demás, es así como se califica ella misma en el as (en 1925)[6] y como uno de sus representantes, Davy, la designaba en 1958:[7] como una escuela. En este sentido y como hemos sugerido ya, igual que en las Escuelas de Chicago y de Frankfurt, hay una primera EFSA que va hasta la Segunda Guerra Mundial y una segunda desde entonces. En la primera, Mauss y L'Année sociologique (as) consolidan un grupo bastante coherente; en la segunda, es Balandier con la revista CIS quien trasmite un enfoque mucho más heterogéneo debido a la multitud de autores y a la especialización de los campos de investigación –aunque el as continúe después de 1949, renaciendo por tercera vez pero solo una docena de años como órgano de la EFSA, ya que cambia realmente su política editorial a partir del principio de la década de los sesenta.[8]

Ahora bien, la herencia esta ahí…

En los relatos de este libro hemos insistido a menudo en el aspecto accionalista de los autores, apuntando reiteradamente en esta dirección, muy real pero quizás menos notable que lo que hemos dicho. No hay lectura neutral de tales autores y cada uno se define en relación con los otros en la historia del pensamiento. El autor de este libro no escapa a este tropismo que muchos especialistas de esta historia pretenden no tener, insistiendo en una ilusoria objetividad (a menos que sea porque carecen de una posición particular en el campo de la socioantropología).

Volvamos ahora a los aspectos más clásicamente conclusivos y, en particular, a los límites y defectos del enfoque de este libro, y también a lo que falta o queda por investigar acerca de la EFSA.

En este recorrido, faltan –obvio es decirlo– muchos relatos, censos y elementos descriptivos de la obra de los unos y de los otros que solo hemos visitado rápidamente evocando lo que parece más relevante para las investigaciones sociológicas que tratan de explicar la sociedad actual. La perspectiva aquí adoptada es pues mucho más «presentista» que de historia del pensamiento o de sociología del conocimiento. No hemos hablado de todos los durkheimianos. Por ejemplo, he aludido solo brevemente a Hubert Bourgin (1874-1955), especialista en la industria cárnica y socioeconomista, quien escribió 124 reseñas en el as pero fue también militante socialista antes de hacerse –después de la Primera Guerra Mundial y por patriotismo– muy derechista y casi fascista. Solo nos hemos referido de pasada a Paul Lapie (1869-1927) y sus 55 reseñas en el as, autor muy activo en el ámbito escolar laico. Introdujo la sociología en los programas de formación de todos los maestros. Tampoco se ha hablado de Paul Huvelin (1873-1924), historiador del derecho con sus 41 reseñas en el as. Existen circunstancias atenuantes ya que se pueden contar casi unos 50 autores que publican en el as…[9]

A propósito del creador de la EFSA y del contenido de su obra, se nos podría criticar en algún aspecto. Por ejemplo, no hemos insistido mucho en el libro de Durkheim La reglas del método sociológico. No es por falta de gusto personal por la metodología (todo lo contrario) sino porque es seguramente la más conocida de sus obras y probablemente la menos interesante; la que, en cualquier caso, contiene también la más alta densidad de aspectos criticables. Para compensar este defecto voluntario, hemos visto cuáles son los atributos principales de los enfoques durkheimianos: hechos sociales –que no se forman por agregación de acciones o voluntades individuales, sino que preexisten a ellas– explicados por otros hechos sociales, es decir relacionados, en sincronía, con los dos lados fundamentales que son las instituciones y la morfoestructura social y, en diacronía, con los cambios (modificaciones culturales, series con sucesión de datos o variaciones concomitantes); todo hecho singular, incluso el más ordinario y trivial (si es social) está virtualmente vinculado a los demás y algunos de ellos que se vinculan al conjunto son llamados –sobre todo por Mauss– «hechos sociales totales»; búsqueda de los componentes institucionales sedimentados de la acción individual y de la relación que la persona tiene con ellos; importancia de las formas no cristalizadas que Durkheim (1895: 6-9) llama «las corrientes sociales» –las que corresponden a los movimientos socioculturales «de opinión»– y de la presión que ejercen dichas corrientes;

papel crucial de las tipologías al lado de las monografías, para la clasificación y la interpretación de los hechos sociales.

En el momento de terminar, no se pueden olvidar los compromisos políticos de los durkheimianos que piensan una sociología involucrada en su tiempo. Podemos seguir este modelo y proponer una fórmula conclusiva personal aunque absolutamente de la EFSA.

Una sociología de la acción que sería un accionalismo institucionalista puede constituir a la vez una salida al evolucionismo social y una tercera vía entre individualismo y estructuralismo metodológicos, lo que parece ser la búsqueda de la EFSA. En fin, las instituciones obligan pero habilitan también y eso no contradice de ninguna manera la acción. Las reformas institucionales solo permitirán a los actores conquistar su autonomía y desplegar su creatividad, si favorecen las rebeldías, o incluso los conflictos: los actores se constituyen siempre contra la sociedad en la que viven… Tal es el aspecto paradójico de la democracia, indisociable del carácter trágico de la vida ordinaria: repitámoslo al reutilizar y adaptar la admirable fórmula de Duvignaud (1950), la acción política debe generar la trama institucional de la vida como medio para permitir a la individuación surgir e imponerse… Tales son todavía la guía del investigador en ciencias sociohumanas y la vocación de una socioantropología que rompe con la ideología evolucionista.

Una última palabra para terminar verdaderamente: si no me engaño, la EFSA no es solo el pasado de la sociología francesa y parte de la mundial, sino su porvenir. Creo sinceramente que no se trata del «porvenir de una ilusión» personal (por tomar prestada la expresión de Freud), ya que el contexto social histórico que hizo posible y relevante su nacimiento –me refiero, dejando a un lado la institución de la sociología como tal, a la crisis económica, social, moral y política, a la que hay que añadir la ecológica– es rotundamente comparable al de hoy. La situación actual exige la misma imaginación sociológica y científica (por decirlo como el durkheimiano norteamericano Wright Mills) y la misma energía para los compromisos político-sociales que los que tuvieron y tienen

todavía los de la EFSA. Les toca a los más jóvenes tomar el relevo, recoger el guante del desafío.

1 Fue realmente el conjunto y el sentido de grupo y trabajo en común lo que dio su fuerza a la EFSA. El antropólogo Maurice Godelier lo decía recientemente en un coloquio dedicado a «Marcel Mauss aujourd'hui» en la Sorbona (21-22/02/2013): «He trabajado veinte años con Lévi-Strauss pero en su entorno no existía un verdadero colectivo, como el de los durkheimianos». El mismo Godelier añade que, a pesar de ser bastante lévi-straussiano, considera que no es el parentesco lo que funda las sociedades, sino lo político y lo religioso –y eso se lo enseñó Mauss.

2 Véase Salvador Juan (2005, 2012 y 2013).

3 A partir del fin del siglo XIX, con Spencer, y del principio del siglo XX, el concepto de organización designa a la vez el conjunto y la parte, el subconjunto circunscrito que es una empresa, una administración o una asociación, en resumen un establecimiento. Es sorprendente constatar que Durkheim solo utiliza el concepto de organización en esta acepción elemental cuando evoca el movimiento de los profesores parisienses frente a la Iglesia francesa en el fin de la Edad Media, y que Mauss solo utiliza el término en sus escritos políticos (designando partidos, sindicatos y asociaciones mutualistas), nunca en los académicos. Sobre el conjunto de sus obras, ambos consideran la organización como una estructura general de orden más o menos elaborado. Los durkheimianos, contrariamente a sociólogos más recientes, nunca han confundido el concepto de institución y el de organización (véase Juan, 2006b y 2007).

4 Repitamos que los aspectos estructuralistas de Mauss y de los durkheimianos de los primeros cincuenta años son minoritarios al lado de su insistencia en la historia y los aspectos dinámicos. Balandier, u otros autores tales como Florence Weber, consideran que Lévi-Strauss deforma a Mauss en su presentación de la

obra de este. En este sentido Balandier, que no consigue entrar en el Collège de France (según lo que dicen sus amigos, en Farrugia, 2000) por ser gurvitchiano y el apoyo de Lévi-Strauss a Bourdieu en la cátedra del mismo CDF contra Touraine, en 1982, son hechos que demuestran la identidad antiestructuralista de la EFSA.

5 En una conversación más reciente, de febrero de 2013, Balandier considera que se puede llamar a la corriente durkheim-maussiana una «escuela» en este sentido pero sin obligaciones.

6 En el segundo y último número de la segunda serie, p. 192.

7 En un texto conmemorativo del centenario de Durkheim (L'Année sociologique, 1958, p. VII).

8 Véase, más arriba, el texto encuadrado, páginas 126-128 del capítulo 2, dedicado a la tercera serie del as, de 1949 hasta hoy.

9 Según Besnard (1979).

BIBLIOGRAFÍA

ARON, R. (1986): Introduction à la philosophie de l'histoire [1938], París, Gallimard; trad. cast.: Introducción a la filosofía de la historia, Buenos Aires, Losada, 2007.

— (2003): Mémoires [1983], París, Robert Laffont; trad. cast.:Memorias (1985), Alianza Editorial.

BACHELARD, G. (1938): La formation de l'esprit scientifique, París, Vrin; trad. cast.: La formación del espíritu científico, Planeta-Agostini, 1985.

BALANDIER, G. (1957): Afrique ambiguë, París, Plon; trad. cast.: África ambigua, Buenos Aires, Editorial Sur, 1964.

— (1972): Georges Gurvitch, sa vie, son œuvre, París, PUF.

— (1977): Histoires d'autres, París, Stock.

— (1983): «Essai d'identification du quotidien», Cahiers Internationaux de Sociologie, 74.

— (1984): «La sociologie du quotidien», Encyclopaedia Universalis, (Les

enjeux).

— (1985): Anthropo-logiques [1974], París, PUF-LGF; trad. cast.: Antropológicas, Barcelona, Península, 1975.

— (1985): Le détour: pouvoir et modernité, París, Fayard; trad. cast.: Modernidad y poder: el desvío antropológico, Madrid, Ediciones Júcar, 1988.

— (1988): Le désordre: éloge du mouvement, París, Fayard; trad. cast.: El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales, Barcelona, Gedisa, 1989.

BALANDIER, G. (1994): Le dédale: pour en finir avec le XXe siècle, París, Fayard.

— (2003): Civilisés, dit-on, París, PUF.

— (2005): Le Grand dérangement, París, PUF.

— (2009): Le dépaysement contemporain: l'immédiat et l'essentiel, París, PUF.

— (2010): «Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques», Actes de la recherche en sciences sociales, 185, p. 60.

BAUDRILLARD, J. (2010): El sistema de los objetos, [1968] Madrid, Siglo XXI.

BASTIDE, R. (1965): Sociologie des maladies mentales, París, Flammarion; trad. cast.: Sociología de las enfermedades mentales, México, Siglo XXI, 1967.

— (1968): «La connaissance de l'événement», en Balandier et al.: Perspectives de la sociologie contemporaine, París, PUF.

— (1995): Sociologie et psychanalyse [1948], PUF; trad. cast.: Sociología y psicoanálisis, Buenos Aires, Fabril Editora, 1961.

BESNARD, P. (1979): «La formation de l'équipe de l'Année sociologique», Revue française de sociologie, 20, pp. 7-31.

BERT, J.-F. (2008): «La correspondance Mauss/Davy», Anamnèse, 3, L'Harmattan, pp. 199-203.

BAUDELOT, C. y R. ESTABLET (1986): Durkheim et le suicide [1984], París, PUF.

BOUGLÉ, C. (1909): La démocratie devant la science, París, Félix Alcan.

— (1922): Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs, París, Armand Colin. En línea <Les Classiques des sciences sociales>.

— (1925): Qu’est-ce que la sociologie?, París, Félix Alcan.

— (1931): De la sociologie à l’action sociale. Pacifísme-Féminisme-Coopération, París, Félix Alcan. En línea <Les Classiques des sciences sociales>.

BOUGLÉ, C. (1993): Essais sur le régime des castes [1908], París, PUF.

BOURDIEU, P. (1979): La distinction, París, Minuit; trad. cast.: La distinción: criterios y bases sociales del gusto, Madrid, Taurus, 1998.

— (1980a): Le sens pratique, París, Minuit.

— (1980b): «L’identité et la représentation», Actes de la recherche en sciences sociales, 35, pp. 63-72.

— (1989): La noblesse d’Etat, París, Minuit.

CAILLOIS, R. (1981): Le mythe et l’homme [1938], París, Gallimard.

— (1988): L’homme et le sacré [1939-49], París, Gallimard.

— (1991): Les jeux et les hommes [1958], París, Gallimard; trad. cast.: Teoría de los juegos, Barcelona, Seix Barral, 1958.

— (1995): «L’ambiguïté du sacré», en Le collège de sociologie, Hollier, Gallimard.

CAZENEUVE, J. (1982): La vie dans la société moderne, París, Gallimard.

CHOMBART DE LAUWE, P.-H. (1965): Paris, essais de sociologie [1952-64], París, Les Editions Ouvrières.

— (1982): La fin des villes, mythe ou réalité, París, Calmann-Lévy.

COMTE, A. (1995): Cours de philosophie positive (leçons 47 à 51) [1839], reed.: Leçons sur sociologie, París, Flammarion; trad. cast.: Discurso sobre el espíritu positivo, Madrid, Alianza, 2011.

CONDORCET, J.-A. (1988): Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain [1793-1794], París, Flammarion; trad. cast.: Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.

CORBIN, S. (2008): «Georges Davy, le dernier des Durkheimiens», Anamnèse, 3, L’Harmattan.

CUIN, C-H. y. F. GRESLE (1992): Histoire de la sociologie, vol. 1, París, La Découverte.

DESJEUX, D. (2004): Les sciences sociales, París, PUF.

DESJEUX, D., A. MONJARET y S . TAPONIER (1998): Quand les français déménagent, París, PUF.

DESROCHE, H. (1979): «Marcel Mauss, “citoyen” et “camarade”», Revue française de sociologie 20.

DOUGLAS, M. (1996): Cómo piensan las instituciones, Madrid, Alianza.

— (2000): Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Madrid, Siglo XXI.

— (2001): De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou [1967], París, La Découverte.

DUBET, F. (1987): La galère: jeunes en survie, París, Fayard.

— (2002): Le déclin de l’institution, París, Seuil; trad. cast.: El declive de la institución, Barcelona, Gedisa, 2006.

DOUGLAS, M. y B. ISHERWOOD (2008): Pour une anthropologie de la consommation. Le monde des biens [1979], Éditions du regard.

DURKHEIM, E. (1918): Le «Contrat social» de Rousseau. Disponible en línea: <Les Classiques des sciences sociales>.

— (1960): Les formes élémentaires de la vie religieuse [1912], París, PUF; trad. cast.: Las formas elementales de la vida religiosa, Madrid, Alianza, 2008.

— (1970): «Les études de sciences sociales» [1886], en Les sciences sociales et l'action, París, PUF.

— (1970): «La conception matérialiste de l'histoire [1897b]», en Les sciences sociales et l'action, París, PUF.

— (1975): «De l'irreligion de l'avenir» [1887], Textes, vol. 2, París, Minuit.

— (1975): «Débat sur la possibilité d'une science religieuse», en Textes, vol. 2, París, Minuit.

— (1975): «Une définition de la société» [1917], en Textes, vol. 1, París, Minuit.

DURKHEIM, E. (1981): Les règles de la méthode sociologique [1895], París, PUF; trad. cast.: Las reglas del método sociológico y otros escritos, Madrid, Alianza, 2012.

— (1982): Historia de la Educación y de las doctrinas pedagógicas, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.

— (1884): Cours de philosophie au Lycée de Sens. En línea: <Les Classiques des sciences sociales>.

— (1986): De la division du travail social [1893], París, PUF; trad. cast.: La división del trabajo social, Visión Libros, 2002.

— (1986): Le suicide [1897a], París, PUF; trad. cast.: El suicidio, Editorial Losada, S.L., 2004.

— (1987): El socialismo, Madrid, Akal.

— (1990): Leçons de sociologie [1890-1900], París, PUF.

— (1992): L'éducation morale [1902-1903], París, Ed. Librairie Félix Alcan [1934], PUF Quadrige.

— (1990): L'évolution pédagogique en France [1904-05], París, PUF.

— (1993): Education et sociologie [1902-1911], París, PUF; trad. cast.: Educación y sociología, Barcelona, Península, 2003.

— (1998): Lettres à Marcel Mauss, París, PUF.

— (2000): Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología, Madrid, Tecnos.

— (2002): Educación moral, Ediciones Morata.

— (2003): Lecciones de sociología: física de las costumbres y del derecho, y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia, Miño y Dávila Editores.

— (2011): Escritos políticos, Barcelona, Gedisa.

— (s. a.): «Sociologie et sciences sociales», en De la méthode dans les sciences [1909], París, Alcan, pp. 259-285.

— (s. a.): La sociologie en France au XIXe siècle. En línea: «Les Classiques des sciences sociales».

DURKHEIM, E. y M. MAUSS (1974): «De quelques formes primitives de classification» [1903], en Marcel Mauss, Oeuvres, vol. 2, París, Minuit; trad. cast.: Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva), Barcelona, Ariel, 1996.

DUVIGNAUD, J. (1960): Pour entrer dans le vingtième siècle, París, Grasset.

— (1965): Durkheim, París, PUF.

— (1973): Fêtes et civilisations, París, Libraire Weber.

— (1973): Le langage perdu, París, PUF.

— (1977): Lieux et non lieux, París, Galilée.

— (1980): Le jeu du jeu, París, Balland.

— (1984): Sociologie de l’art, París, PUF; trad. cast.: Sociología del arte, Barcelona, Península, 1988.

— (1990): La genèse des passions, París, PUF.

— (1990): Herejía y subversión: ensayos sobre la anomía, Barcelona, Icaria.

— (1991): Chebika [1968], reed. París, Plon.

— (1995): L’oubli, ou la chute des corps, Arles, Actes Sud.

— (1998): Le Pandémonium du présent, París, Plon.

ESPINAS, A. (1924): Des sociétés animales [1877], París, Félix Alcan.

FARRUGIA, F. (2000): La reconstruction de la sociologie française (1945-1965), París, L’Harmattan.

FAUCONNET, P. (1901), «La sociologie, objet et méthode», (& Mauss) Grande Encyclopédie, vol. 30, en Mauss, Œuvres t.3, París, Minuit, 1994.

— (1928): La responsabilité. Étude de sociologie, Alcan. Disponible en línea: <Les Classiques des sciences sociales>.

FAUCONNET, P. y M. MAUSS (1994): «La sociologie. Objet et méthode» [1901], en Mauss: Œuvres, vol. 3, París, Minuit.

FILLOUX, J.-C. (1987): «Introduction», en Les sciences sociales et l’action, Emile Durkheim [1970], París, PUF.

FOURNIER, M. (1997): «Introduction», en Marcel Mauss, Écrits politiques, París, Fayard.

FUSTEL DE COULANGES, N. D. (1984): La cité antique [1864], París, Flammarion; trad. cast.: La ciudad antigua, Editorial Emecé, 1951.

GARCIA, E. (1995): El trampolí fàustic. Ciència, mite i poder en el desenvolupament sostenible, Alzira, Ed. Germania.

GAULEJAC, V. de (1987): La névrose de classe. Trajectoire sociale et conflits d'identité, París, Hommes et groupes éditeurs.

GIDDENS, A. (1979): La estructura de clases en las sociedades avanzadas [1973], Madrid, Alianza.

— (1987): La constitution de la société. Eléments de la théorie de la structuration [1984], París, PUF.

— (1992): Sociologia [1989], Madrid, Alianza.

— (1995): La constitución de la Sociedad: bases para la teoría de la estructuración, Buenos Aires, Amorrortu.

GISLAIN, J.-J. y P. STEINER (1995): La sociologie économique 1890-1920, París, PUF.

GRANET, M. (1994): La civilisation chinoise [1929], París, Albin Michel; trad. cast.: La civilización china, México, UTEHA, 1959.

GURVITCH, G. (1949): «La technocratie est-elle un effet inévitable de l’industrialisation?», en Industrialisation et technocratie, París, Armand Colin.

— (1957a): «Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie», Annales 12e année, n.º 1.

— (1965): Claude-Henri de Saint-Simon, La physiologie sociale. Œuvres choisies par Georges Gurvitch, París, PUF. En línea: <Les Classiques des sciences sociales>.

— (1966a): Les cadres sociaux de la connaissance, París, Ed. Tops/Trinquier [2001].

— (1966b): Études sur les classes sociales, París, Denoël Gonthier.

— (1967): Traité de sociologie [1958], París, PUF.

— (1967): «Objet et méthode de la sociologie», en Traité de sociologie, vol. 1, París, PUF.

GURVITCH, G. (1968): La vocation actuelle de la sociologie [1950], París, PUF.

— (1971): Teoría de las clases sociales, Madrid, Ed. Cuadernos para el Diálogo.

— (1974): Proudhon, Madrid, Guadarrama.

— (s. a.): Une source oubliée des concepts de «structure sociale», «fonction sociale» et «institution».

GUYAU, J.-M. (1903): Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction [1885], París, F. Alcan; trad. cast.: Esbozo de una moral sin obligación ni sanción, Madrid, Ediciones Júcar, 1978.

HALBWACHS, M. (1913): La classe ouvrière et les niveaux de vie. En línea: <Les Classiques des sciences sociales>.

— (1925): Les cadres sociaux de la mémoire, París, Félix Alcan. En línea: <Les Classiques des sciences sociales>; trad. cast.: Los marcos sociales de la memoria, Barceona, Anthropos, 2004.

— (1946): Morphologie sociale [1938], Marcel Leclerc et Cie.

— (1968): La mémoire collective [1950], París, PUF; trad. cast.: La memoria colectiva, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2004.

— (1972): «La politique foncière des municipalités» [1908], en Classes sociales et morphologie, París, Ed. Minuit.

— (1972): Classes sociales et morphologie [1905-1939], París, Minuit.

— (2008): Les classes sociales [1937-1945], París, PUF., M. (2008): Estudios de morfología social de la ciudad, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

— (2012): «Budgets de familles aux Etats-Unis et en Allemagne» [1933], en Ecrits d'Amérique, París, Ed. EHESS.

— (2012): Ecrits d'Amérique, París, Ed. EHESS.

HEILBRON, J. (1985): «Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940», Revue française de sociologie, 26-2.

HERTZ R. (1909), La preponderancia de la mano derecha, en Sociologie religieuse et folklore [1928]. Disponible en línea: <Les Classiques des sciences sociales>.

— (1922), «El pecado y la expiación en las sociedades primitivas». Disponible en línea <Les Classiques des sciences sociales>.

— (1928), «Sociologie religieuse et folklore». Disponible en línea: <Les Classiques des sciences sociales>.

HUBERT, H. (1905): «Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie», École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, pp. 1-39.

— (1968): Les celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique [1927], París, Albin Michel.

HUBERT, H. y M. MAUSS (1985): «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice» [1899], en Mauss: Œuvres, vol. 1, París, Minuit; trad. cat.: Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici, Barcelona, Icaria, 1995.

JAURÉS, J. (1912): «Les idées politiques et sociales de Jean-Jacques Rousseau», Revue de Métaphysique et de Morale, XXe année, n.º 3, mai-juin, pp. 371-381. En línea: <Les Classiques des sciences sociales>.

JUAN, S. [en francés]

— (1986): «Une interprétation sociologique de l'action technocratique», Les Temps Modernes, 483, octubre.

— (1991): Sociologie des genres de vie; morphologie culturelle et dynamique des positions sociales, París, PUF.

— (1995): Les formes élémentaires de la vie quotidienne, París, PUF.

— (1997): Les sentiers du quotidien, París, L’Harmattan (col. Largo-Poirier, Orain et Poltorak).

— (1999): Méthodes de recherche en sciences sociohumaines. Exploration critique des techniques, París, PUF.

— (2006): Critique de la déraison évolutionniste. Animalisation de l’Homme et processus de «civilisation», París, L’Harmattan (col. Sociologies et environnement).

JUAN, S. (2006b): «Le combat de l’Organisation et de l’Institution», SociologieS, 1, revue en ligne.

JUAN, S. [en castellano/catalán]

— (1993): «Styles, modes et genres de vie; champs et variables pour l’analyse socioculturelle», en Ruiz Olabuenaga (dir.): Valores y estilos de vida, Bilbao, Universidad de Deusto.

— (2000): La vida cotidiana y su espacio-temporalidad, «Las tensiones espacio-temporales de la vida cotidiana», Barcelona, Anthropos.

— (2007): «Crítica de l’(evolucionisme com a) animalització de l’home», Arxius de Ciències Socials, 17, Universitat de València, pp. 55-62.

— (2008): «Un enfoque socio-antropológico sobre la vida cotidiana: automatismos, rutinas y elecciones», Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología, vol. 17, n.º 3, Maracaibo, Venezuela, pp. 432-454.

— (2009a): «La sociología francesa hoy; en el quincuagésimo aniversario de la creación de la licenciatura en sociología en la universidad francesa», Arxius de Ciències Socials, 21, Universitat de València, pp. 17-48.

— (2009b): «L'associació com a institució viscuda: les falles», Quaderns d'investigació social de la festa, 14, pp. 64-82.

LEACH, E. (1968): Critique de l'anthropologie [1966a], París, PUF.

— (1976): Culture et communication. La logique de connexion des symboles.

— (1980): «Les Vierges-mères» [1966b], en L'unité de l'homme et autres essais, 1962-79, París, Gallimard.

— (1993): Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos, Madrid, Siglo XXI.

LE BRETON, D. (1998): Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions, París, Armand Colin; trad. cast.: Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

LE BRETON, D. (2004): L’adieu au corps [1999], Métailié; trad. cast.: Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo, México, La Cifra, 2007.

— (2006): La saveur du monde. Une anthropologie des sens, Métailié; trad. cast.: El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

— (2008): Anthropologie du corps et modernité, 1990, París, PUF.

— (s. a.): Le théâtre du monde, lecture de Duvignaud, Presses Universitaires Laval.

LEFEBVRE, H. (1946): Critique de la vie quotidienne, vol. 1, París, Ed. L’Arche; trad. cast.: Crítica de la vida cotidiana, México, Siglo XXI, 1972.

— (1958): Préface à la seconde édition de la Critique de la vie quotidienne.

— (1961): Fondements d’une sociologie de la quotidienneté (vol. 2 de la Critique de la vie quotidienne), París, Ed. L’Arche-Grasset.

— (1968): La vie quotidienne dans le monde moderne, París, Gallimard; trad. cast.: La vida cotidiana en el mundo moderno, Madrid, Alianza, 1984.

— (1971): Le Cybernanthrope, contre les technocrates [1967], Denoël; trad.

cast.: Hacia el cibernantropo: Una crítica de la tecnocracia, Barcelona, Gedisa, 1980.

— (1972): Le droit à la ville [1968b], París, Anthropos; trad. cast.: El derecho a la ciudad, Barcelona, Península, 1982.

— (1989): La somme et le reste [1959], París, Méridiens Klincksieck.

— (2000): La production de l'espace [1974], París, Anthropos; trad. cast.: Espacio y política, Barcelona, Península, 1980.

— (2002): Méthodologie des sciences, París, Anthropos.

LEIRIS, M. (1981): Miroir de la tauromachie [1938], Fata Morgana.

— (2005): Cinq études d'ethnologie [1951], París, Gallimard-Tel.

LEIRIS, M. (2005): Edad de hombre: precedido de La Literatura considerada como una tauromaquia, Pamplona, Laetoli.

— (2007): El África fantasmal: de Dakar a Yibuti (1931-1933), Valencia, Pre-Textos.

LEROI-GOURHAN, A. (1973): Milieu et technique [1945], París, Albin Michel.

— (1992): L'homme et la matière [1943], París, Albin Michel; trad. cast.: El hombre y la materia: evolución y técnica, Madrid, Taurus, 1988.

— (1986): Le fil du temps, París, Fayard [1983], Points Seuil.

— (1988): Evolución y técnica, vol. 1. El hombre y la materia, Madrid, Taurus.

— (1989): Evolución y técnica, vol. 2. El medio y la técnica, Madrid, Taurus.

— (1995): Les religions de la préhistoire [1964a], París, PUF; trad. cast.: Las religiones de la prehistoria, Editorial Lerna, 1987.

— (1995): Le geste et la parole [1964b], París, Albin Michel.

LE PLAY, F. (1989): La méthode sociale [1879], París, Méridiens Klincksieck,.

LÉVI-STRAUSS, C. (1952): «Le Père Noël supplicié», Les Temps Modernes, 77; trad. cast.: El suplicio de Papá Noel, Madrid, Del Taller de Mario Muchnik, 2001.

— (1980): «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en Sociologie et

anthropologie, París, PUF; trad. cast.: Sociología y antropología, Madrid, Tecnos, 1971.

— (1985): Anthropologie structurale [1958], Plon Agora; trad. cast.: Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades, Madrid, Siglo XXI, 2009.

— (1985): La pensée sauvage [1962a], París, Plon Agora; trad. cast.: El pensamiento salvaje, Madrid, FCG, 2005.

— (1996): «Ce que l'ethnographie doit à Durkheim» [1960], en Anthropologie structurale deux, París, Plon Agora.

LÉVI-STRAUSS, C. (1996): «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de homme» [1962b], en Anthropologie structurale deux, París, Plon Agora.

— (2011): L'anthropologie face aux problèmes du monde contemporain [1986], Seuil; trad. cast.: La antropología ante los problemas del mundo, Barcelona, RBA Libros, 2012.

LÉVY-BRUHL, L. (1996): L'âme primitive [1927], París, PUF; trad. cast.: El alma primitiva, Barcelona, Península, 1986.

LUCAS, P. (1981): La religion de la vie quotidienne, París, PUF.

MAFFESOLI, M. (1979): La conquête du présent, París, PUF.

— (2010): Le temps revient. Formes élémentaires de la postmodernité, París, Desclée de Brouwer.

MARCEL, J.-C. (1998): «Bataille et Mauss: un dialogue de sourds?», Les Temps modernes, 602, pp. 92-108.

— (2001a): Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres, París, PUF.

— (2001b): «Georges Gurvitch: les raisons d'un succès», Cahiers internationaux de sociologie, vol. CX, pp. 97-119.

MASSARD-GUILBAUD, g. (2010): en Histoire de la pollution industrielle, France 1789-1914, París, EHESS.

MATHIEU, R. (1985): «Claude Lévi-Strauss lecteur de Marcel Granet», Etudes Chinoises, 4-2.

MAUSS, M. (1934): Les techniques du corps.

— (1970): Lo sagrado y lo profano, Barcelona, Barral Editores, S.A.

— (1971): Institución y culto: representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones, Barcelona, Barral Editores, S.A.

— (1971): Sociología y antropología, Madrid, Tecnos.

— (1972): Sociedad y ciencias sociales, Barcelona, Barral Editores, S.A.

— (1979): «L'oeuvre de Mauss par lui-même», Revue française de sociologie, 20-1, pp. 209-220.

— (1980): «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo» [1904-10], en Sociologie et anthropologie, París, PUF.

MAUSS, M. (1980): «Essai sur le don» [1923-24], en Sociologie et anthropologie, París, PUF; trad. cast.: Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas, Buenos Aires, Katz, 2009.

— (1980): «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"» [1938], en Sociologie et anthropologie, París, PUF.

— (1985): «La prière» [1909], Œuvres, vol. 1, París, Minuit.

— (1994): «Intervention» [1924], en L'internationalisme et les nations, Œuvres, vol. 3, París, Minuit.

— (1995): «Leçon sur la délimitation des civilisations primitives» [1902], en Œuvres, vol. 2, París, Minuit.

— (1995): Œuvres, vol. 2, París, Minuit.

— (1996): Manuel d'ethnographie [1947], París, Payot; trad. cast.: Introducción a la etnografía, Madrid, Istmo, 1974.

— (1997): Ecrits politiques, París, Fayard.

MONTESQUIEU, C. L. S. (1987): L'esprit des lois [1748], Garnier; trad. cast.: El espíritu de las leyes, Madrid, Istmo, 2002.

MORIN, E. (1956): Le cinéma ou l'homme imaginaire, París, Minuit; trad. cast.: El cine o el hombre imaginario, Barcelona, Paidós, 2001.

— (1958): «Réponse au questionnaire d'Arguments sur la pensée anticipatrice», Arguments, 9.

— (1975): L'esprit du temps [1962], Grasset; trad. cast.: El espíritu del tiempo, Madrid, Taurus, 1966.

— (1979): Le paradigme perdu: la nature humaine, París, Seuil, 1973.

— (1981): Pour sortir du XXe siècle, París, Ed. Fernand Nathan; trad. cast.: Para salir del siglo XX, Barcelona, Kairós, 1982.

MUSSO, P. (1999): Saint-Simon et le saint-simonisme, París, PUF.

ORTEGA Y GASSET, J. (1980): El hombre y la gente, Madrid, Alianza.

PICON, A. (2002): Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie, París, Ed. Belin.

PICKERING, W. (1979): «Gaston Richard: collaborateur et adversaire», Revue française de sociologie, 20, pp. 163-182.

PRADES, J. A. (1987): Persistance et métamorphose du sacré, París, PUF.

RIVIÈRE, C. (1978): L'analyse dynamique en sociologie, París, PUF.

— (1983): «Pour une approche des rituels séculiers», Cahiers Internationaux de Sociologie, 74.

RIVIÈRE, C. y A. PIETTE (1990): Nouvelles idoles, nouveaux cultes, París, L'Harmattan.

ROUSSEAU, J. J. (1750): «Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs».

— (1755): «Discours sur l'origine des inégalités (etc.)».

— (1781): Essai sur l'origine des langues. En línea: «Les Classiques des sciences sociales».

— (1973): Du contrat social [1762], Col. 10-18.

— (2010): Del contrato social: discurso sobre las ciencias y las artes, discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Madrid, Alianza.

SAINT-SIMON, C.-H. (1986): Catecismo político de los industriales [1823-24], Ed. Orbis.

SCHNAPPER, D. (1991): La communauté des citoyens, París, Gallimard; trad. cast.: La comunidad de los ciudadanos, acerca de la idea moderna de nación, Madrid, Alianza, 2001.

— (1998): La relation à l'autre, París, Gallimard.

— (2007): Qu’est-ce que l’intégration, París, Gallimard.

SIMIAND, F. (1932): Le salaire, l’évolution sociale et la monnaie, vol. I, París, Félix Alcan, pp. 14-25.

— (1903) «Sobre el concepto de causa en materia histórica y sociológica», noticia sobre E. Bernheim Lehrbuch der Historischen (…) Extracto de Notas críticas-Ciencias sociales, pp. 129-132.

SIMMEL, G. (1986): Sociología [1908], vol. 2, Madrid, Alianza.

SPENCER, H. (1877): «Loi et cause du progrès» [1857], en Essais de morale, de science et d’esthétique, vol. 1, 1852-71, Librairie Germer Baillière et Cie.

— (1878): Principes de sociologie, vols. 1 y 2, 1876, Librairie Germer Baillière et Cie.

— (1984): El individuo frente al Estado [1884], Barcelona, Ed. Doncel.

— (2009): Los primeros principios, Editorial Comares S.L.

STEINER, P. (1994): La sociologie de Durkheim, París, La Découverte.

STOETZEL, J. (1976): «In memoriam: Georges Davy», Revue française de sociologie, 17-2, pp. 157-163.

TARDE, G. (1893): Monadologie et sociologie. En línea: «Les Classiques des sciences sociales».

— (1896): Fragment d'histoire future, Séguier; trad. cast.: Fragmento de historia futura, Abraxas, 2001.

— (1979): Les lois de l'imitation [1890], Ressources; trad. cast.: Las leyes de la imitación, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2011.

— (1989): L'opinion et la foule [1901], París, PUF; trad. cast.: La opinión y la multitud, Madrid, Taurus, 1986.

— (1994): Les transformations du droit, étude sociologique [1891], Berg International.

— (1999): La logique sociale [1895], Ed. Institut Synthélabo.

— (1999): Les lois sociales [1898], Ed. Institut Synthélabo.

— (1999): Estudios penales y sociales, Analecta Editorial.

TAROT, C. (1998): «Marcel Mauss et l’invention du symbolique», Revue du MAUSS, 12 .

— (1999): De Durkheim à Mauss, l’invention du symbolique. Sociologie et science des religions, París, La Découverte.

— (2003): Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss, París, La Découverte.

— (2008): Le symbolique et le sacré, París, La Découverte.

TOCQUEVILLE, A. de (1986): De la démocratie en Amérique [1836-40], París, Robert Laffont; trad. cast.: La democracia en América, Madrid, Guadarrama/Alianza, 1969.

— (1986): L’ancien régime et la révolution [1856], París, Robert Laffont; trad. cast.: El Antiguo Régimen y la revolución, Madrid, Istmo, 2004.

VEBLEN, T. (2002): Teoría de la clase ociosa, [1899] Madrid, FCG.

WEBER, M. (1986): Sociologie du droit [1911-13], París, PUF; trad. cast.: Sociología del derecho, Editorial Comares, 2001.

WEISZ, G. (1979): «L’idéologie républicaine et les sciences sociales», Revue française de sociologie, XX.

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y DE SIGLAS

AISLF, Association Internationale des Sociologues de Langue Française, 7, 16, 128, 207, 283

AMAP, Asociación de movimientos para una agricultura de proximidad, 131

Ansart Pierre, 198, 205, 218, 282

Arguments, 234, 240, 248

Ariño Antonio, 167

Aristóteles, 32, 42, 137

Aron Raymond, 20, 21, 23, 24, 29–32, 39, 128, 151–153, 156, 157, 161, 162, 166, 170, 174, 205, 208, 221, 224, 245, 257, 271, 272, 275, 284

AS, L'Année sociologique, 15, 70, 119, 125, 126, 128, 140, 141, 142, 174, 206, 208, 211, 258, 271, 290,

Atlan Jean-Michel, 244

Augé Marc, 243

Autogestions, 234, 240

Axelos Kostas, 240. 248

Bachelard Gaston, 17

Balandier Georges, 12, 16, 133, 145, 162, 163, 187, 198, 205–208, 212, 216–231, 239, 241, 246, 248, 250, 271, 273, 277, 281-285, 287–290

Bastide Roger, 128, 133, 205, 206, 232, 251, 257–260

Bataille Georges, 162–164

Baudelot Christian, 201, 282

Baudrillard Jean, 31, 234

Benveniste Émile, 175

Bergson Henri, 187, 213

Bernheim Ernst, 184

Bert Jean-François, 151, 160, 161

Bertaux Daniel, 282

Berthelot Jean-Michel, 282

Bertillon Jacques, 54

Besnard Philippe, 173, 277, 291

Blum Léon, 143, 182, 205

Boas Franz, 39, 126, 161

Boudon Raymond, 126, 128

Bouglé Célestin, 14, 24, 42, 55–59, 61, 65, 66, 114, 119–121, 123, 127, 129, 130, 142, 151, 156, 159, 172,–180, 198, 204–206, 214, 217, 269, 272, 281

Bourdieu Pierre, 31, 102, 137, 152, 178, 191, 222, 280–282, 288

Bourgeois Léon, 56–58

Bourgin Hubert, 124, 127, 172, 291

Burguiba Habib, 220

Buffon (Leclerc, Georges-Louis), Burguess Ernest W., 39

Burnham James, 210

Capone (Al), 198

Caillé Alain, 277, 282,

Caillois Roger, 162, 164–166. 169, 282

Camus Albert, 220

Carbonnier Jean, 128

Castel Robert, 282

Cause commune, *248*

Centro de Estudios Africanos, 12, 220

Centro de sociología del conocimiento, 128

CDS, Centro de documentación social, 25, 175, 205, 206

Centro de Estudios Sociológicos, 175, 206, 207

Cherkaoui Mohamed, 128

Cingolani Patrick, 282

Cervantes Miguel de, 245

CIS Cahiers Internationaux de Sociologie, 15, 206, 207, 220

Chaplin Charlie, 59, 188

Charlot Monique, 283

Chauvel Louis, 282

Chombart de Lauwe Paul-Henri, 237

CGT, Confederación General del Trabajo, 235

Clavel Maïté, 234

CNRS, Centre National de Recherche Scientifíque, 15, 128, 207, 240

Collège de France, 15, 39, 54, 64, 142, 143, 173, 187, 251, 288

Colón Cristóbal, 43

Colegio de Sociología, 147, 157, 162, 164

Comte Auguste, 22, 24, 26, 33, 42–48, 50–53, 55,–57, 68, 71, 89 114, 158, 200, 209, 212

Condorcet Nicolas de, 41, 42, 209

Corbin Stéphane, 162

Copans Jean, 282

Cournot Antoine Augustin, 142, 174

Cuin Charles-Henri, 54, 282

Cuisenier Jean, 133

Dalí Salvador, 239, 268

Darwin Charles 44, 45, 51, 68, 73,

Davy Georges, 127, 128, 143, 145, 146, 159–162, 208, 218, 225, 268, 290,

Déat Marcel, 205

De Certeau Michel, 241

Demailly Lise, 282

Demangeon Albert, 183

Desjeux Dominique, 278

Desroche Henri, 131, 271

Diderot Denis, 39

Diop Cheikh Anta, 220

Douglas Mary, 164, 278, 279

Dreyfus Alfred, 118, 129, 130, 174

Dubar Claude, 282

Dubet François, 108, 271, 275, 276, 282

Dumazedier Joffre, 234, 241

Dumézil Georges, 282

Dumont Louis, 145, 282

Durkheim Émile, 272, 274, 275, 277–281, 282, 286–292

Duvignaud Jean, 80, 84, 116, 200, 205–208, 216, 228, 231, 232, 234, 240–249, 268, 271, 273, 274, 276, 289, 293

EFSA, Escuela Francesa de Socioantropología (todo el libro)

EHESS, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 13, 15, 123

ENS, Escuela Normal Superior, 145, 175, 205

Engel Ernst, 190

Engels Friedrich, 45

Enriquez Eugène, 234

EPHE, École Pratique des Hautes Études, 15, 142, 143

Erasme (Erasmus Desiderius), 21

Escuela de Chicago, 12, 193, 197, 259

Escuela de Frankfurt, 12, 210

Escuela del Louvre, 142, 168, 172

Escuela Nacional de la Administración, 64

Espinas Alfred, 42, 46, 47, 54

Establet Roger, 201, 282

Farrugia Francis, 207, 218, 250, 272, 282, 288

Fauconnet Paul, 14, 74, 75, 120, 126, 127, 130, 131, 143, 146, 150–156, 159, 213, 259, 264, 268,

Figaro (Le), 151

Filloux Jean-Claude, 99

Fouillée Alfred, 42

Fourier Charles, 113

Fournier Marcel, 131

Frazer James George, 39

Friedmann Georges, 175, 176, 271, 288

Fustel de Coulanges Numa Denis, 243

Gadea Charles, 48

Galbraith John K., 280

Gallup George, 219

Garcia Ernest, 7, 11, 117

Gaulejac Vincent de, 191

Giddens Anthony, 280

Girard Alain, 128

Gislain Jean-Jacques, 184

Gobineau Joseph Arthur, 176

Godelier Maurice, 282, 285

Goffman Erving, 287

Gouhier Henri, 257

Granet Marcel, 160

Gresle François, 54

Griaule Marcel, 133, 134, 145, 162, 227, 282

Gris Juan, 239, 244

Grossetti Michel, 283

Guesde Jules, 118, 142

Gurvitch Georges, 9, 16, 48, 49, 55, 84, 127, 128, 136, 175, 176, 205–219, 221, 224, 225, 232, 234, 235, 237, 240, 248, 257, 258, 263, 264, 271, 272, 281, 283, 284, 288

Guyau Jean-Marie, 42, 66, 124

Haeckel Ernst, 47

Halbwachs Maurice, 14–16, 54, 61. 72, 102, 120, 122, 123, 126, 127, 143, 145, 147, 151, 156, 172, 173, 182, 186–205, 207, 214, 216, 220, 221, 227, 231, 233, 240, 241, 259, 263, 272, 276- 278, 281

Heilbron Johan, 161

Hertz Robert, 130, 140, 143, 146–148, 150, 159, 164, 279

Hervieu-Léger Danièle, 283

Hess Rémy, 234

Houphouët-Boigny Félix, 220

Hubert Henri, 120, 123, 124, 127, 130, 131, 139, 140, 142, 147, 150, 151, 159, 162, 165–173, 182, 213, 251, 272, 279, 291

Huvelin Paul, 173, 291

Humanité (L’), 129, 130, 131, 142, 143, 187

Instituto de Etnología, 133, 142, 145, 162, 182, 227, 231

Internationale de l’imaginaire (L’), 240, 246

IFOP, Instituto Francés de Opinión Publica, 55

IMEC, Institut mémoires de l’édition contemporaine, 257

INED, Instituto nacional de estudios demográficos, 128

Internacional Situacionista, 234

Isherwood Baron, 278

Izoulet Jean, 65

Jamin Jean, 148

Javeau Claude, 241, 277

Jaurès Jean 36, 37, 48, 64, 118, 119, 129, 139, 142, 143, 177, 181, 182, 187

Jeanne Henri, 16

Kermoal Benoît, 106

Keynes John M., 177

Khrutchev Nikita, 248

Koyré Alexandre, 282

Laboratorio de sociología del conocimiento, 207, 258

Lalive d’Epinay Christian, 241

Lapie Paul, 122, 291

Laville Jean-Louis, 56, 283

Lavoisier Antoine, 62

Leach Edmund, 92, 278, 279

Le Breton David, 137, 248, 274, 283

Leenhardt Maurice, 220, 282

Lefèbvre Henri, 196, 207, 216, 224, 227, 233–239, 241, 243, 251, 263, 266,

Leiris Michel, 133, 162, 163, 220, 232, 282

Lenoir Rémy, 277, 283

Le Play Frédéric, 62–64

Leroi-Gourhan André, 133, 134, 206, 251–257, 282

Lévi-Strauss Claude, 21–23, 33, 38, 39, 72, 88, 96, 133, 145, 207, 222, 250, 253, 254, 257, 281, 285, 287, 288

Lévy-Bruhl Lucien, 72, 87, 91, 126, 128, 129, 133, 182

Lévy-Bruhl Henri, 127

Liga de los Derechos del Hombre, 129, 130, 175

London School of Economics, 182

Lorre Christine, 173

Lourau René, 234

Lucas Philippe, 229

Lynd Robert S., 189

Mackenzie Roderick, 193

Maffesoli Michel, 228, 238, 239

Malinowski Bronislaw, 39, 134, 279

Marcel Jean-Christophe, 164, 174–176, 182, 277, 283

Marshall Alfred, 54

Martuccelli Danilo, 283

Marx Karl, 42, 45, 49, 60, 62, 113, 132, 207, 209, 212, 213, 217, 250, 281

Massard-Guilbaud Geneviève, 62

Maunier René, 127

Mauss Marcel, 14, 19, 24, 33, 39, 44, 54, 56, 58, 65, 67, 70, 74–76, 88, 89, 93, 95, 113, 118–121, 123, 125–127, 130–139, 141, 142, 145, 147, 149–151, 157, 159–168. 170, 172, 174, 182, 198, 201, 202, 204, 207, 208, 212–214, 218, 220, 221, 223, 225, 227, 231, 246, 250–252, 257, 259, 261, 264, 271–275, 277, 279, 281, 282, 285, 287, 290, 292

MAUSS, Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales, 277

M’Ba Léon, 220

Messu Michel, 283

Merllié Dominique, 283

Minas (Escuela de las), 63, 108

Montaigne Michel de, 21, 242

Montesquieu (De Secondat Charles), 21–26, 28–30, 32–36, 39–42, 67, 209, 285

Moreau de Bellaing Louis, 283

Morin Edgar, 234, 240, 241, 243, 246, 248, 250

Movimiento socialista, 130

Museo de las antigüedades nacionales, 142, 168, 172

Musso Pierre, 48

Napoleón Bonaparte, 58

Naville Pierre, 128

ONU, Naciones Unidas, 106

Ortega y Gasset José, 268

Owen Robert, 113

Park Robert, 193

Partido Radical, 118, 174

Paugam Serge, 283

Paulme Denise, 145

Peillon Vincent, 85

Péquignot Bruno, 283

Pfefferkorn Rolland, 283

Piaget Jean, 257

Picasso Pablo, 240, 244

Pickering William S.F., 54, 158

Picon Antoine, 48

Piette Albert, 229, 241

Pinçon Michel, 283

Pinto Louis, 283

Platón, 40, Politécnica (Escuela), 63, 64

Popper, Karl, 17

Populaire (Le), 131, 182

Prades José, 229

Présence Africaine, 220

Proudhon Pierre-Joseph, 22, 49, 56, 66, 67, 132, 207, 209, 212, 217

Puentes y Calzadas (Escuela de), 64

Rabelais François, 21

Radcliffe-Brown Alfred R., 39

Rassemblement National Populaire, 205

Ravelet Claude, 257

Raymond Henri, 234 Revue française de sociologie, 55, 171, 219

Revista internacional de sociología, 54

Revue de métaphysique et de morale, 119

Rey Alain, 80

Richard Gaston, 54, 121, 122, 143, 157, 257

Rivet Marcel, 133, 231

Rivière Claude, 229

Rockefeller (Fundación), 175

Rodinson Maxime, 282

Rousseau Jean-Jacques, 21–23, 29, 32–41. 57, 64, 67, 82, 91, 113, 161, 162, 211, 254

Saint-Simon (De Rouvroy) Claude-Henri, 22, 33, 42, 43, 47- 49, 56, 63, 68, 113–115, 143, 209, 211–213, 217

Sartre Jean-Paul, 164, 220

Sauvy Alfred, 221

Schnapper Dominique, 152, 275, 283

SDN, Sociedad de Naciones, 106

Semprún Jorge, 187

Senghor Léopold Sédar, 220

SFIO, Section française de l’Internationale ouvrière, 118, 131

Simiand François, 54, 120, 122, 127, 143, 145, 147, 172, 173, 181–186, 198, 200, 204, 214

Simmel Georg, 54, 121, 173

Smith Adam, 60

Sorbona, 15, 16, 55, 65, 81, 116, 142, 143, 174, 187, 192, 205, 207, 219, 221. 231, 240, 251, 258, 281

Soustelle Jacques, 133, 145, 282

Spencer Herbert, 22, 42, 44,–47, 68, 72, 89, 111, 287

Steiner Philippe, 54, 184, 277, 283

Stoetzel Jean, 55, 128, 159, 161, 175, 208, 219

Sue Roger, 283

Tarde Gabriel, 42, 54, 55, 64, 124

Tarot Camille, 277

Terrail Jean-Pierre, 283

Tocqueville Alexis de, 42, 58–61, 114, 173, 176, 188, 275

Tönnies Ferdinand, 54

Topalov Christian, 193

Touraine Alain, 105, 127, 222, 224, 225, 243, 245, 248, 269, 271, 272, 276, 280, 288, 289

Tripier Pierre, 283

Tylor Edward Burnett, 54

Unión Europea, 106

Universidad de Burdeos, 157

Universidad de Caen, 187, 246, 257, 277

Universidad de Estrasburgo, 15, 207, 234

Universidad de Toulouse, 15, 142, 143, 174

Universidad de Valencia, 13

Vacher de Lapouge, 176

Valade Bernard, 128

Van Zanten Agnès, 283

Varagnac André, 282

Vatin François, 283

Veblen Thorstein, 31, 54, 188

Vernant Jean-Pierre, 282

Vie socialiste (La), 131

Vidal de la Blache Paul, 189

Villermé Louis René 62

Voltaire (Arouet François-Marie), 32, 37

Weber Florence, 277, 283, 288

Weber Max, 13, 54, 99, 257, 275, 280, 281

Weisz Georges, 64

Worms René, 53, 54, 142, 239

Wright Mills Charles, 293

Youlou Fulbert, 220

Zola Émile, 61, 129, 130

TÍTULOS PUBLICADOS

1. Learsi. Mi judaísmo

Günther Anders

2. Onetti: una ética de la angustia

Sonia Mattalia

3. Desde la margen izquierda

Joaquín Azagra, Joan Romero

4. El paradigma de la enfermedad y la literatura en el siglo XX

Gonzalo Navajas

5. Hannah Arendt: lo fílosófico y lo político

Neus Campillo

6. ¿Trabajar sin los otros?

Danièle Linhart

7. La Escuela Francesa de Socioantropología

Salvador Juan

8. El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador

Enzo Traverso

9. La pregunta más humana de Ernst Tugendhat

José V. Bonet